J. RATZINGER (BENEDICTO XVI),
H.U. VON BALTHASAR, K. RAHNER Y OTROS

YO CREO

Prólogo de Mons. ALFONSO CARRASCO ROUCO

ENCUENTRO
RELIGIÓN

Ensayos
405

A. AUER, H. U. VON BALTHASAR, E. BISER,
K. FORSTER, H. FRIES, U. HORST,
O. LECHNER, K. LEHMANN, K. RAHNER,
J. RATZINGER, W. SANDFUCHS,
L. SCHEFFCZYK, M. SCHMAUS,
R. SCHNACKENBURG, O. SEMMELROTH

Yo creo

Prólogo de Mons. Alfonso Carrasco Rouco

© 1975
Echter Verlag, Würzburg
© 2010
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Traducción
Eloy Requena Calvo

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17, 10ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

Índice

Prólogo 7
Colaboradores 11

WILHELM SANDFUCHS: Creer hoy 13
JOSEPH RATZINGER: Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra 17
MICHAEL SCHMAUS: Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor 31
HANS URS VON BALTHASAR: Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen 43
KARL LEHMANN: Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado 55
LEO SCHEFFCZYK: Descendió al reino de la muerte (a los infiernos), al tercer día resucitó de entre los muertos 71
KAKL FORSTER: Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente 85
RUDOLF SCHNACKENBURG: Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos 99
ODILO LECHNER, OBS: Creo en el Espíritu Santo 113
OTTO SEMMELROTH: La santa Iglesia católica 125
KARL RAHNER, SJ: La comunión de los santos 137

ALFONS AUER: El perdón de los pecados 147
ULRICH HORST: La resurrección de los muertos 163
HEINRICH FRIES: Y la vida eterna 175
EUGEN BISER: La fe única y la multiplicidad de misterios ... 189

Prólogo

«Yo creo». El título mismo de este libro, de cierta incorrección política para un contemporáneo, despierta el interés y parece indicar ya la oportunidad de su publicación.

De hecho, no sólo siguen siendo válidos los motivos que llevaron a su preparación en la Alemania de los años setenta, sino que resultan cada vez más actuales. Sigue siendo urgente expresar en lenguaje actualizado y hacer accesible a todos el contenido de la fe cristiana, y más en una época en que crece rápidamente su desconocimiento y en que múltiples presentaciones, apoyadas en la fuerza de grandes medios de comunicación, distorsionan la imagen de Cristo y de la Iglesia a los ojos del gran público. Y, por otra parte, se hace necesario hoy día justificar incluso el acto del hombre creyente, la rotunda afirmación de la propia persona y de las propias convicciones profundas implicada en las breves palabras «yo creo», tan ajena al quasi-evidente relativismo reinante. En términos del más solemne magisterio reciente, urge llevar a cabo en nuestra sociedad una «nueva evangelización».

A ello puede contribuir esta obra de catorce teólogos alemanes, que intentan acercar al lector al núcleo mismo de la fe. La utilidad de su aportación se fundamenta en aquella prioridad que los contenidos tienen sobre la respuesta del hombre creyente. La confesión de fe es

ciertamente personal, pero es hecha posible por el acontecimiento de la revelación del Padre, en la encarnación de su Hijo y en el envío del Espíritu Santo. Por eso, la vida de la fe comienza y recomienza siempre volviendo la mirada a los eventos definitivos que el Símbolo apostólico nos anuncia.

Los autores de este volumen tienen clara conciencia de que, cuando comentan los doce artículos del Credo, no quieren proponer un sistema de ideas filosóficas o religiosas, que formaría parte simplemente de las muchas reflexiones de los hombres sobre el mundo y el misterio divino; sino que intentan mostrar la inteligencia profunda y amorosa con que los hechos de la historia de la salvación iluminan la vida humana.

Para toda reflexión sistemática sobre la fe, en diálogo con el pensamiento moderno, es de la mayor importancia mantener lúcida la conciencia de que el Credo se refiere a acontecimientos reales. La identidad misma del cristianismo pende de la afirmación de la intervención histórica de Dios, con hechos y palabras, destinada a la salvación de la gran obra de la creación y del hombre. Y sólo un acontecimiento novedoso y verdadero puede ser testimonio de la presencia y acción de este Dios misericordioso, y puede generar el cambio profundo que conduce al hombre a confesar con alegría su fe en medio del mundo.

Nuestra época, quizá más que nunca, necesita hechos, que por su facticidad irrebatible dejan atrás la prisión dialéctica del relativismo, interpelando directamente a la persona en su libertad. Salvaguardar la relación de los artículos del Símbolo con los acontecimientos testimoniados por las Escrituras y la tradición apostólica es, por tanto, condición primera para toda presentación de la fe cristiana actualizada y relevante para el hombre contemporáneo –así como científicamente responsable.

La ausencia de excesivas consideraciones técnicas en los textos no proviene de este respeto por la historicidad propia del cristianismo,

ni, por supuesto, de una falta de rigor académico por parte de los autores, muchos de ellos teólogos consagrados y alguno, como J. Ratzinger, llamado en la Iglesia al más alto servicio magisterial. El libro recoge intervenciones radiofónicas y, por ello, hechas con un estilo literario propio, que busca la comunicación sencilla con todo oyente y lector.

No se han de temer los posibles límites que deriven de este género literario, pues aún la mejor reflexión teológica, siendo obra humana, siempre los tendrá. Es de agradecer, en cambio, que se ofrezca de nuevo al público de lengua española una contribución seria, que puede ayudar al lector a comprender mejor la fe cristiana y a que brote en él de nuevo la gran pregunta, la gran afirmación personal: «yo creo».

+ Alfonso Carrasco Rouco
Obispo de Lugo

Colaboradores

Dr. Alfons Auer
Profesor de Teología moral en la Universidad de Tubinga

Dr. Hans Urs von Balthasar
Basilea

Dr. Eugen Biser
Profesor de Teoría cristiana del mundo y de Filosofía de la religión en la Universidad de Munich

Dr. Karl Forster
Profesor de Teología pastoral en la Universidad de Augsburgo

Dr. Heinrich Fries
Profesor de Teología fundamental y director del Instituto Ecuménico de la Universidad de Munich

P. Dr. Ulrich Horst, OP
Profesor de Teología fundamental en el Colegio Mayor Alberto Magno de Walberberg

Dr. Odilo Lechner, OSB
Abad de San Bonifacio, Munich

Dr. Karl Lehmann
Profesor de Dogmática en la Universidad de Friburgo i. Br.

P. Dr. Karl Rahner, SJ
em. Profesor de Dogmática en la Universidad de Münster i. W. y profesor invitado de cuestiones limítrofes de Filosofía y Teología en el Colegio Mayor de Filosofía, Facultad de Filosofía SJ, Munich

Dr. Joseph Ratzinger
Profesor de Dogmática en la Universidad de Regensburg

Dr. Leo Scheffczyk
Profesor de Dogmática en la Universidad de Munich

Dr. Michael Schmaus
em. Profesor de Dogmática en la Universidad de Munich

Dr. Rudolf Schnackenburg
Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Würzburg

P. Dr. Otto Semmelroth, SJ
Profesor de Dogmática en el Colegio Mayor filosófico-teológico St. Georgen, Frankfurt a. M.

Creer hoy
Preliminar

WILHELM SANDFUCHS

El que conoce la vida religiosa de las familias y las comunidades, el que está al tanto sobre las discusiones sobre la Iglesia y el cristianismo en las empresas y en la vida pública, sabe sin necesidad de grandes encuestas que al hombre de hoy hay que presentarle la fe cristiana en un lenguaje actual. Esta tarea, cada generación ha tenido que abordarla a su manera a lo largo de los siglos. En estos tiempos, sin embargo, de revisión general de tantos conceptos y de transición a una época enteramente nueva, semejante reinterpretación es de una importancia vital para el hombre y para la Iglesia. La misma evolución interna del catolicismo desde finales del Concilio Ecuménico Vaticano II reclama una interpretación y exposición de la fe clara y fiel a su patrimonio, pero, además, en armonía con las exigencias de la época. Con todo, en unos pocos años han cambiado muchas cosas en la vida de la Iglesia —sin duda demasiadas, como se ha reconocido hace tiempo— y, en un exceso de celo, se han sacrificado a un supuesto espíritu del tiempo y se han echado por la borda, con el lastre de lo caduco, ciertos bienes insustituibles. Por eso resulta indispensable destacar el elemento permanente del patrimonio de la fe, cuya validez está por encima de todas las evoluciones necesarias, y subrayar nuevamente su significado para el individuo y para la comunidad.

Entre lo permanente, en medio de todas las vicisitudes y por encima de cualquier efímera moda teológica se cuenta, sin lugar a dudas, la profesión de fe apostólica. Cuando las comunidades congregadas en torno al altar del sacrificio lo recitan en común en el culto divino, quieren confesar una vez más lo que constituye el núcleo esencial de su fe cristiana. Para ello se sirven de aquellas fórmulas que se remontan esencialmente al siglo V. Aunque no fueron acuñadas literalmente por los apóstoles, como se supuso a veces antiguamente, arrancan indiscutiblemente de las «fórmulas de confesión del cristianismo primitivo» (Robert Grosche) y compendian la fe de los primeros cristianos tal como desearon ellos transmitirla. Ya en tiempos antiguos, los cristianos se bautizaban con estas «fórmulas primitivas, resumidas y precisas, de una confesión de fe cristiana universal» (Karl Barth).

Este credo lo recitaron a lo largo de los siglos individuos y comunidades. De su contenido se dio testimonio con particular énfasis ante todo cuando la fe cristiana se sintió amenazada o en peligro desde fuera o desde dentro. Ciñéndonos a un ejemplo, cuando la Iglesia de Alemania, en los años treinta del siglo XX, hubo de defenderse contra los planes aniquiladores del Estado, y cuando la prensa contemporánea deformaba y desfiguraba el contenido del credo, Robert Grosche, capellán entonces de los estudiantes de Colonia y más tarde decano de la ciudad, publicó, por encargo de la asociación académica Bonifacius, una interpretación de la «profesión de fe apostólica», que ayudó a innumerables personas de la joven generación a conocer y entender rectamente la fe. «La profesión de fe apostólica —escribía Robert Grosche— no es ni una declaración de verdades eternas al estilo del objeto de la filosofía, ni la expresión de experiencias religiosas personales que el hombre religioso pueda tener, sino que es la confesión de unos hechos que tienen por centro a Jesucristo, Palabra de Dios encarnada. La confesión de fe es, pues, la respuesta del hombre a la

revelación de Dios. Es el testimonio de que esa revelación ha sido escuchada y recibida por la fe. Por eso la confesión de fe entraña una decisión».

La actual evolución de la Iglesia ha dado pie a que, en los últimos años, teólogos de renombre hayan vuelto a comentar la profesión apostólica de la fe. También la emisora eclesiástica de la Radio de Baviera ha abordado este tema capital de tanta actualidad. Invitó a catorce teólogos famosos a que hablaran a sus oyentes sobre los diversos artículos del credo. La serie de emisiones tenía por título «Yo creo». Desde la primera a la última obtuvieron gran eco y suscitaron una viva adhesión. Secundando el deseo de muchos oyentes, se las recoge ahora en forma de libro. Al igual que la emisión radiofónica, su publicación desea contribuir ahora a la información y orientación sobre las verdades fundamentales de la fe y mostrar que el Credo, que arranca del cristianismo primitivo, es también una confesión de fe para los hombres de nuestro tiempo.

Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra

JOSEPH RATZINGER

¿Qué hace propiamente el hombre que se decide a creer en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra? Quizá se entienda mejor el contenido de esta decisión mencionando primero dos errores corrientes, en los que se desconoce el núcleo mismo de lo que tal fe significa. Consiste uno de los errores en considerar la cuestión de Dios como un problema puramente teórico, que no cambia, en definitiva, el curso del mundo y de nuestra vida. La filosofía positivista sostiene que de tales cuestiones no puede decirse que sean ni verdaderas ni falsas; es decir, que no existe posibilidad de mostrar su verdad o falsedad, lo cual prueba precisamente su intrascendencia. En efecto, si algo prácticamente indemostrable no puede refutarse tampoco, prueba que nada cambia en la vida porque sea verdadero o falso; podemos dejar tales cuestiones tranquilamente a un lado[1]. Vemos, pues, que la irrefutabilidad teórica se convierte en signo de intrascendencia práctica; lo que no tropieza con nada, no significa nada. El que observa hoy los aspectos antitéticos de la evolución del cristianismo, cómo después de haber

[1] Sobre la problemática del positivismo, cf. B. Casper, «Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein», en J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott*, Friburgo 1972, pp. 27-42; N. Schiffers, «Die Welt als Tatsache», en J. Hüttenbügel, *Gott-Mensch-Universum*, Graz 1974, pp. 31-69.

servido a la concepción monárquica y a la nacionalista se presenta ahora como ingrediente del pensamiento marxista, podría sentirse tentado a concebir la fe cristiana como una especie de medicamento neutro, que puede emplearse a placer por carecer de verdadero contenido.

Frente a ésta, se alza la concepción exactamente opuesta, para la cual la fe en Dios es simple medio de una determinada praxis social, a la cual se reduce enteramente y que desaparece juntamente con ella. Se la habría inventado para consolidar el poder y para mantener a los hombres sumisos a las autoridades constituidas. En cuanto a los que ven en el Dios de Israel un principio revolucionario, en el fondo coinciden con este enfoque; sólo que equiparan la idea de Dios con la praxis que ellos tienen por justa.

De hecho, el que lee la Biblia no puede dudar del carácter práctico de la confesión del Dios omnipotente. Para la Biblia está claro que un mundo sometido a la palabra de Dios es completamente distinto de un mundo sin Dios; más todavía, que nada permanece igual si se quita a Dios, o, viceversa, que todo cambia cuando un hombre se convierte a Dios. Así, por ejemplo, en la primera carta a los Tesalonicenses (4,3 y ss.) se dice a los maridos de una manera enteramente incidental que la relación con sus mujeres ha de caracterizarse por un respeto sagrado, y «no por afecto libidinoso como los gentiles, que no conocen a Dios». Según esto, el cambio que opera la aparición de Dios en el contexto de una vida alcanza a lo más íntimo de las relaciones humanas. El desconocimiento de Dios, el ateísmo, se manifiesta concretamente en la ausencia de respeto del hombre al hombre, mientras que conocer a Dios significa ver a los hombres con ojos nuevos. Así lo confirman también otros textos, en los que Pablo habla del ateísmo. En la carta a los Gálatas considera como efecto característico del desconocimiento de Dios la esclavitud bajo los «elementos del mundo», frente a los cuales el hombre aparece en una especie de relación de adoración, pero que,

en realidad, se convierte en esclavitud, puesto que se basa en la mentira. El cristiano puede burlarse de los elementos como «flacos» y «pobres», porque él conoce la verdad y ha sido liberado de semejante tiranía (4,8 y s.). En la carta a los Romanos, Pablo desarrolla más esta idea. Afirma, a propósito de la filosofía pagana y de su relación a las religiones de entonces, que los pueblos de la cuenca del Mediterráneo habían reducido el conocimiento de Dios a algo meramente teórico y que por esta perversión habían sucumbido ellos mismos a la perversidad; al excluir de su praxis, a sabiendas, al fundamento de todas las cosas, que conocían muy bien, habían invertido la realidad, quedándose desorientados, sin criterio e incapaces de distinguir lo bajo y miserable de lo grande y noble, permaneciendo así prácticamente a merced de toda perversidad (1,18-32), razonamiento este al que ciertamente no se le puede negar una actualidad palpitante. Si, para concluir, consideramos el texto central veterotestamentario sobre la fe en Dios, vemos ratificado esto mismo: la revelación del nombre de Dios (Ex 3) es, a la vez, la revelación de la voluntad de Dios; por ella cambia todo no sólo en la vida de Moisés, sino también en la vida de su pueblo y, por tanto, en la historia del mundo. Es característico que aquí no se elabora un concepto de Dios, sino que se revela un nombre; es decir, no llega a una determinada culminación una cadena de reflexiones teóricas, sino que surge una relación comparable a la que existe entre personas, pero que la trasciende porque cambia el fondo de la vida como tal, o, más exactamente, porque ilumina el fondo de la vida oculto hasta entonces y lo despierta con su llamada. Por eso el israelita designa a la confesión de fe repetida diariamente como aceptación del yugo de la soberanía de Dios; la recitación del credo es el acto por el cual ocupa su puesto en la realidad. Hay que observar todavía otra cosa, que seguramente es lo más chocante para una mentalidad que desee permanecer neutral. Ya Pablo lo destaca acertadamente en el mencionado pasaje de la carta

a los Gálatas donde les recuerda a sus destinatarios su pasado ateo, añadiendo: Pero ahora habéis conocido a Dios, para corregirse al punto: Más bien, habéis sido conocidos de Dios (4,9). Aquí se expresa una experiencia constante: el conocimiento y la confesión de Dios es un proceso activo-pasivo; no es una construcción del pensamiento, ya sea de tipo teórico o práctico; es un acto en el que nos sentimos afectados, al cual responde luego el pensamiento y la acción, pero que, naturalmente, también puede rechazar.

Sólo desde aquí puede comprenderse lo que significa la relación de Dios como «persona» y la palabra «revelación»: en el conocimiento de Dios tiene lugar algo también, e incluso en primer lugar, desde la otra orilla; Dios no es un principio inerte, sino el principio activo de nuestro ser, que toma la iniciativa, que llama al centro más íntimo de nuestro ser, pero que puede ser desoído precisamente porque el hombre vive tan fácilmente lejos de su centro, de sí mismo. Este elemento pasivo que hemos descubierto en el conocimiento de Dios, es al mismo tiempo la raíz de las dos incomprensiones de que hablábamos al principio; ambas se fundan exclusivamente en un tipo de conocimiento en el que el hombre es él mismo activo. No conocen otro sujeto activo en el mundo que el hombre, y contemplan la realidad total meramente como un sistema de objetos muertos que el hombre manipula. Pues bien, precisamente en este punto les contradice la fe; sólo aquí se comienza a entender la postura de la fe.

Mas, no vayamos demasiado deprisa. Antes de seguir adelante, intentemos recapacitar sobre lo que hemos visto hasta ahora. Ha quedado claro que la fórmula «Creo en Dios Padre todopoderoso» no es una fórmula teórica carente de consecuencias. Que sea o no cierta, cambia el mundo de raíz. La interpretación que Werner Heisenberg ha dado de esta idea en sus diálogos sobre la ciencia y la religión nos permite dar un paso más. Hoy incluso presenta resonancias proféticas, cuando leemos lo que, según su relato,

le manifestó el físico Wolfgang Pauli en 1927. Temía Pauli que el derrumbamiento de las convicciones religiosas acarreara también en corto plazo el de la ética vigente, «y ocurrirán cosas tan terribles, que ni siquiera podemos hacernos ahora idea de ellas»[2].

Nadie podía entonces sospechar que ya poco después el escarnio del Dios de Jesucristo en cuanto invención judía había de alcanzar dimensiones desconocidas anteriormente. En ese mismo diálogo, Heisenberg aborda también con gran energía la cuestión que hemos dejado pendiente de respuesta en nuestras reflexiones: ¿No es «Dios», quizá, mera función de una praxis determinada? Refiere Heisenberg que, en cierta ocasión, preguntó al gran físico danés Niels Bohr si no debería considerarse a Dios en el mismo orden de realidad que determinados números imaginarios en el campo de las matemáticas, los cuales, si bien no existen en cuanto números naturales, de hecho en ellos se basan ramas enteras de las matemáticas, de suerte que «ciertamente existen *a posteriori*... ¿Se podría... entender también en religión la palabra 'existe' como instalación en un peldaño superior de abstracción? Esta instalación únicamente nos permitiría comprender con más facilidad las conexiones del mundo»[3].

¿Es Dios una especie de ficción moral para representarnos relaciones espirituales de una manera abstracta y suprasensible? Tal es la cuestión que aquí se plantea, Heisenberg aborda en este contexto otro aspecto del mismo problema; una concepción de la religión como la defendida por Marx Planck. Este gran sabio, siguiendo una manera de pensar del siglo XIX, distinguía estrictamente

[2] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Munich 1969, p. 118; una declaración del año 1952 vuelve de nuevo sobre esta idea: «Si alguna vez se extinguiera del todo la fuerza magnética que ha guiado esta brújula..., temo que pudieran ocurrir cosas tan terribles, que superarían a los campos de concentración y a la bomba atómica» (p. 195).

[3] Ib., p. 126.

entre el aspecto objetivo y el subjetivo del mundo. El aspecto objetivo se investiga con los métodos exactos de las ciencias naturales, mientras que la esfera subjetiva descansa en decisiones personales, que caen fuera del marco de lo verdadero y lo falso; entre estas decisiones subjetivas, cuya responsabilidad compete exclusivamente a cada uno, se cuenta para él el ámbito de la religión, la cual puede experimentarse mediante una convicción personal, sin entrar en el mundo objetivo de la ciencia. Heisenberg estima, como se puso de manifiesto en el diálogo entre él y Wolfgang Pauli, que una separación tan tajante entre saber y fe «seguramente sólo puede ser un expediente para un tiempo muy limitado»[4].

Separar la fe en Dios, la religión, de la verdad objetiva significa desconocer su esencia más íntima. «En la religión se expresa una verdad objetiva», habría respondido Niels Bohr a la pregunta de Heisenberg; y habría añadido: «Pero la división en un aspecto objetivo y otro subjetivo del mundo me resulta demasiado violenta»[5].

No es preciso para nuestro propósito considerar cómo Bohr en el diálogo con Heisenberg, partiendo de las ciencias naturales, supera la distinción entre objetivo y subjetivo y se sitúa en el centro de ambos aspectos. En cualquier caso, la cuestión medular que aquí nos ocupa queda clara: la fe en Dios no nos brinda una síntesis ficticia y abstracta de diversos esquemas de acción; pretende ser más que una convicción del sujeto, que subsiste junto a una objetividad vacía de Dios. Aspira a descubrir justamente el núcleo, la raíz de lo objetivo; a destacar plenamente la pretensión de la realidad objetiva. Y esto lo realiza conduciendo hasta aquel origen que enlaza objeto y sujeto y que es el único capaz de aclarar la relación entre ambos. Einstein ha señalado a este propósito que precisamente la relación entre objeto y sujeto es el mayor de todos los

[4] Ib., pp. 117 y s.
[5] Ib., pp. 123 y ss.; cf. pp. 126-130.

enigmas; o, expresado más exactamente, el hecho de que nuestro pensamiento y nuestros mundos matemáticos concebidos en la pura conciencia se ajusten a la realidad, de que nuestra conciencia esté estructurada lo mismo que la realidad, y viceversa, constituye el supuesto previo en el que descansa toda la ciencia de la naturaleza[6].

Ésta procede entonces como si todo fuera algo natural; pero no existe nada menos natural que esto. Significa, en efecto, que la totalidad del ser posee la modalidad de la conciencia; que en el pensamiento humano, en la subjetividad del hombre, se manifiesta lo que mueve objetivamente el mundo. El mundo lleva en sí la modalidad de la conciencia. El sujeto no es algo extraño a la realidad objetiva, sino que ésta es ella misma como un sujeto. Lo subjetivo es objetivo, y viceversa. Ello se traduce incluso en el lenguaje de las ciencias naturales, el cual, por la fuerza de las cosas, lo manifiesta más claramente de lo que con frecuencia lo advierten quienes lo emplean. Demos un ejemplo tomado de un campo enteramente distinto. Incluso los más rabiosos neodarwinistas, empeñados en excluir cualquier factor finalista o teleológico de la evolución a fin de no incurrir en la sospecha de metafísica o incluso de fe en Dios, hablan continuamente con la mayor naturalidad de lo que hace «la naturaleza», para descubrir en cada momento las mejores posibilidades de realización. Si examinamos la manera corriente de hablar, veremos que se concibe constantemente a la naturaleza revestida de predicados divinos; o, con más exactitud, que ha ocupado precisamente el puesto que en el Antiguo Testamento se atribuía a la Sabiduría. Es una realidad que actúa de manera consciente y eminentemente racional. Naturalmente, si se les preguntara, los científicos del caso aclararían que la palabra «naturaleza» no es aquí más que un esquema abstracto de múltiples elementos particulares; algo

[6] Citado según J. Pieper, «Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs», en Oeing-Hanhoff, *Thomas von Aquin 1274/1974,* Munich 1974, pp. 47-70, cita en p. 50.

así como un número imaginario que sirve para simplificar la formación de teorías y para captarlas mejor. No obstante, hemos de preguntarnos seriamente si subsistiría aún algo de toda esa teoría, suponiendo que excluyéramos estrictamente tal ficción y urgiéramos su eliminación consiguiente. En realidad, no subsistiría ya ningún nexo lógico.

Josef Pieper ha ilustrado este mismo estado de cosas desde otro ángulo. Recuerda que, según Sartre, no puede existir una naturaleza de las cosas y del hombre, porque entonces, prosigue Sartre, debería existir Dios. Si la realidad no procede ella misma de una conciencia creadora, si no es realización de un proyecto, de una idea, entonces sólo puede ser un producto sin contornos netos, que se presta a cualquier uso; pero si hay en ella formas con sentido anteriores al hombre, existe entonces también un sentido que explica esto. Para Sartre, la primera certeza indiscutible es que no existe Dios; por tanto, no puede existir una naturaleza; lo cual significa que el hombre está condenado a una pavorosa libertad: debe encontrar por sí mismo, sin criterio alguno, lo que quiere hacer de sí y del mundo[7].

Ahora se va aclarando paulatinamente cuál es la alternativa ante la cual le coloca al hombre el primer artículo de la fe. Se trata de si el hombre acepta la realidad como algo puramente material o como expresión de un sentido que le concierne; de si debe inventar o descubrir valores. Según los casos, tenemos dos libertades completamente distintas, dos orientaciones básicas de la vida absolutamente diferentes.

Quizá a alguno le parezca obvio objetar a propósito de todas estas objeciones, que todo lo dicho hasta aquí no es, en definitiva, más que una estéril especulación sobre el Dios de los filósofos,

[7] J. Pieper se ha referido reiteradamente y con énfasis creciente a estas cuestiones; últimamente en la nota 6 del trabajo citado, en especial p. 50.

pero que no tiene nada que ver con el Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob, y con el Padre de Jesucristo. La Biblia no habla para nada de un orden central (como Heisenberg[8]), de naturaleza y ser (como la filosofía antigua); que esto es un diluir la fe, en la cual se trata del Padre, de Jesucristo, de yo y tú, de la relación personal del que ora con el Dios de amor. Tales objeciones manifiestan un espíritu devoto, pero se quedan cortas y desconocen la realidad a que se orienta la fe. Es cierto que a Dios no se le puede comprobar como un objeto cualquiera mensurable. Obviamente, no existiría medida alguna sin la relación espiritual del ser, y, por tanto, sin el fundamento intelectual que une al que mide con lo medido. Mas, precisamente por esto, no se mide el fundamento como tal, sino que precede a toda medida. Esto lo expresó la filosofía griega como sigue: los fundamentos últimos de toda demostración, en los cuales descansa el pensamiento, no se demuestran jamás, sino que se los intuye. Mas todos sabemos que la intuición es cuestión personal. No se la puede separar de la posición espiritual que un hombre ha adoptado en su vida. Las percepciones más profundas del hombre necesitan de todo el hombre. Es claro, pues, que este conocimiento tiene una manera que le es propia. No se puede comprobar la realidad de Dios lo mismo que cualquier cosa mensurable. Aquí es preciso un acto de humildad; no de una humildad moralista y mezquina, sino una humildad, por así decirlo, ontológica: acoger la llamada de la razón eterna en la propia razón. Frente a esto se alza el afán de una autonomía, que se limita a inventar el mundo y que opone a la humildad cristiana del reconocimiento del ser la curiosa humildad de su desprecio: en sí mismo, el hombre no es nada; un animal incompleto, pero quizá podamos hacer algo de él...

[8] Op. cit., p. 118; el concepto ocupa un puesto central en el diálogo segundo (1952), pp. 291 y ss.

El que separa demasiado al Dios de la fe y al Dios de los filósofos priva a la fe de su objetividad, con lo cual desgarra al objeto y al sujeto en dos mundos distintos. Se puede llegar al Dios único por muy diversos caminos. Los diálogos con los amigos redactados por Heisenberg muestran cómo el que busca honestamente encuentra en la naturaleza, por medio del Espíritu, un orden central que no sólo existe, sino que exige y, en virtud de esa exigencia, posee la fuerza de la presencia, comparable al alma. El orden central puede hacerse presente como el centro de un hombre a otro hombre. Puede salirnos al encuentro[9]. Para el que se ha criado dentro de la tradición cristiana, el camino comienza en el tú de la oración; sabe que puede dirigirse al Señor; que este Jesús no es una personalidad histórica del pasado, sino contemporáneo de todas las épocas. Sabe que en el Señor, con Él y por Él puede hablar al que Jesús llama «Padre». En cierto modo, ve en Jesús al Padre. Ve, en efecto, que este Jesús vive desde otra parte, que su existencia entera es intercambio con el otro, procedencia de Él y vuelta a Él. Ve que este Jesús es en toda su existencia «hijo», alguien que se recibe en lo más profundo de otro y que vive como recibido. En él existe el fundamento escondido; en los actos, las palabras, la vida y los sufrimientos del que es verdaderamente hijo se hace perceptible, audible y accesible este desconocido. El fundamento ignorado del ser se revela como Padre[10]. La omnipotencia es como un Padre. Dios no aparece ya como ser supremo o como el ser, sino como persona. Y, sin embargo, la relación personal que aquí nace no es semejante a las simples relaciones entre hombres. En este sentido, es una ingenuidad hablar de la relación de Dios únicamente según el esquema de la relación yo-tú. Dios no es un interlocutor como

[9] Ib., p. 293.

[10] Estas ideas las he desarrollado más ampliamente en mi trabajo: «Tradition und Fortschritt», en A. Paus, *Freiheit des Menschen*, Gtaz 1974, pp. 9-30. Sobre lo que sigue, cf. mi *Einführung in das Christentum*, Munich 1974, pp. 48-53.

cualquier otro, que se sitúa frente a mí como otro tú, sino un encuentro con el fundamento de mi propio ser, sin el cual yo no existiría; y este fundamento de mi ser es idéntico al fundamento del ser en general; es, incluso, el ser sin el cual nada existe.

Lo fascinante es que este fundamento absoluto es, a la vez, relación; no menor que yo, que conozco, pienso, siento y amo, sino más que yo; hasta el punto de que sólo puedo conocer porque soy conocido, sólo puedo amar porque soy ya primero amado.

Así pues, el primer artículo de la fe significa al mismo tiempo un conocimiento sumamente personal y sumamente objetivo. Un conocimiento sumamente personal: el encuentro de un tú que me da sentido, en el que puedo confiar absolutamente. Por eso no se lo formula como un enunciado neutro, sino como oración, como invocación. Creo en Dios, creo en ti, confío en ti. Conocer realmente a Dios no es algo de lo que se puede hablar como de números imaginarios o naturales, sino un tú con, el cual se habla porque somos interpelados por él. Sin embargo, puedo confiar absolutamente en él porque es absoluto, porque su persona es el fundamento objetivo de todo lo real. Fiarse, confiar, en general, es posible en este mundo como realidad fundada, porque el fundamento del ser es digno de confianza; de no ser así, todo acto de confianza sería, en definitiva, una pura farsa o una trágica ironía.

Después de todas estas reflexiones, hemos de volver una vez más a las cuestiones iniciales, en las cuales late la objeción del marxismo que hoy nos acosa por todas partes, de que Dios no es otra cosa en cierto modo que la cifra imaginaria de los que dominan, en la cual compendian su poder de manera tangible; que una concepción del mundo que se define con los conceptos de «padre» y de «omnipotencia» y que reclama la adoración del padre y de la omnipotencia, se presenta como el credo de la opresión; que sólo la emancipación radical del Padre y de la omnipotencia puede conseguir la libertad. Propiamente deberíamos rehacer todo el proceso

mental nuevamente desde esta perspectiva; pero quizá sea suficiente, después de cuanto llevamos dicho, recordar en lugar de ello, a modo de conclusión, una escena de *Augusto XIV,* de Solzhenitsyn, que se refiere precisamente a estas cuestiones. Dos estudiantes rusos, imbuidos de ideas sociales revolucionarias, como casi todos los de su generación, en la situación excepcional de la insurrección patriótica al comienzo de la guerra de 1914, entablan una conversación con un sabio extraño, al que han dado el apodo de «el astrólogo». Éste intenta cautelosamente librarlos del fantasma de un orden social científicamente planeado, y hacerles ver la quimera de una transformación del mundo por medio de una razón revolucionaria: «¿Quién puede atreverse a afirmar que está en condiciones de IMAGINARSE situaciones ideales?... La presunción es señal de poco desarrollo mental. El que está poco desarrollado mentalmente es presuntuoso; el que posee un alto desarrollo mental es humilde». Al final, después de mucho disputar, preguntan los jóvenes: «¿Es que la justicia no es un principio suficiente de ordenación social?». La respuesta es: «¡Ciertamente! ... Pero no la nuestra, tal como nos la imaginamos para nuestro cómodo paraíso terreno, sino aquella justicia cuyo espíritu existe antes que nosotros, sin nosotros y por sí misma. Y nosotros debemos *corresponder* a ella»[11]. Solzhenitsyn ha querido destacar, distinguiéndolos cuidadosamente en la impresión, los dos conceptos antitéticos «imaginar» y «corresponder»; la palabra «imaginar», por así decirlo, en arrogantes mayúsculas; la palabra «corresponder» en humildes minúsculas.

Lo último no es imaginar, sino corresponder. Sin nombrar la palabra Dios, por respeto a aquel que desde lejos debe conducir al centro («él hablaba y miraba a ambos; ¿no había ido demasiado

[11] A. Solzhenitsyn, *Augusto XIV,* versión alemana: *Luchterhand,* 1972, pp. 513 y 517; la escena entera (sección 42), pp. 495-517.

lejos?»), formula aquí el poeta con gran precisión lo que significa adoración, lo que quiere decir el primer artículo de la fe. Lo último para el hombre no es imaginar, sino responder, escuchar la justicia del Creador y la verdad de la creación misma. Solamente esto garantiza la libertad, pues sólo eso asegura aquel respeto intangible del hombre al hombre, a la criatura de Dios, que, según Pablo, es la característica del que conoce a Dios. Esta correspondencia, esta aceptación de la verdad del Creador en su creación es adoración. A esto nos referimos al decir: Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.

Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor

MICHAEL SCHMAUS

En la exposición de la confesión de fe apostólica, llegamos al artículo segundo. Dice así: Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor.

En el conjunto de la confesión de fe apostólica, a este artículo le corresponde una posición central respecto a las afirmaciones que siguen. Así se advierte ya porque es el que mayor espacio ocupa. Mira hacia atrás a Dios Padre omnipotente, que hemos confesado en el primer artículo de la fe, y hacia delante a las manifestaciones de la existencia y la obra de Jesús, que él ha llevado a cabo por los hombres. Esto significa que la confesión de fe apostólica está penetrada de un impulso finalista. Vamos a considerar esto más detenidamente. El mundo creado por Dios tiene un aspecto exterior, abierto a la ciencia y a la acción, y otro aspecto interior, accesible a la fe. Ambos se relacionan entre sí y se compenetran recíprocamente, pero son distintos uno de otro. El aspecto interior lleva la huella de Jesucristo. Este movimiento interno en el despliegue de la creación durante miles y quizá también millones de años ha culminado, según el plan divino respecto al mundo, concretamente en Jesús. En él ha alcanzado la creación la meta esencial que se le había asignado, a saber, su plenitud por la vuelta a Dios, su origen. Sin embargo, teológicamente tiene sentido que el mundo prosiga más

allá de Cristo durante un tiempo imprevisible. Para entender esto, hay que tener en cuenta lo que sigue. En el curso del mundo se produjo un incidente fatal, el pecado, el egoísmo, la autosuficiencia, la egolatría, el afán de poder; en una palabra, la negativa a encuadrarse en la totalidad que avanza hacia la meta. Esto significó un trastorno del plan divino sobre el mundo, que podemos expresar en la fórmula: «desde Dios a Dios».

El movimiento «de Dios a Dios» presenta la forma de un círculo. Sin embargo, no se realiza en un proceso, o mejor, en un retorno automático al punto de partida, sino mediante una colaboración entre Dios y el hombre nacida de la libertad. Libertad divina y libertad humana son dos poderes en competencia, de tal forma que cuanto más intensamente actúa uno, tanto más retrocede el otro. Mas el hombre puede con su libertad ofrecer resistencia a la libre acción divina y seguir su propio camino. Entonces el movimiento establecido por Dios e inscrito en el mundo de orientación hacia Dios se ve amenazado y perturbado. Pues bien, para que, a pesar de todo, tenga éxito el movimiento interno del mundo, Dios introdujo en la creación a Jesús de Nazaret como representante de los hombres fracasados al mismo tiempo que como representante suyo, a fin de que volviera a los hombres al recto camino. Jesucristo es, en cierto modo, el instrumento mediante el cual Dios lleva a cabo con éxito el plan teológico de la creación; un instrumento personal que realiza la misión que le ha sido confiada permaneciendo fiel al mundo y mediante el amor y la obediencia al que le envió. Por eso, desde la perspectiva teológica, representa en la creación el papel clave. Podemos exponer esto en una fórmula más amplia, diciendo: «de Dios por medio de Cristo a Dios». Ésta es, si es lícito expresarse así, la fórmula teológica del mundo en contraste con la profana.

Si de la inclusión de nuestro artículo en el plan divino de la creación pasamos a su contenido, vemos que consta de tres miembros.

El primero dice: Jesucristo. Estas dos palabras tienen cada una importancia capital. Jesús de Nazaret, nacido en Belén, es verdadero hombre, y no un ser celestial. La Sagrada Escritura no dice nada de acontecimientos celestiales particulares ocurridos en Nazaret en torno a su persona. Conocemos a su madre, su actividad como carpintero y su devoción al templo. Hay que reconocerle un desarrollo espiritual y psíquico, a través del cual se fue asimilando paulatinamente la forma de vida y la mentalidad de aquella época. Podemos figurárnoslo perfectamente cantando los salmos del Antiguo Testamento con su madre y jugando con los compañeros de su edad, pero también conoció el rigor de la vida.

A este Jesús se le llama Cristo. La palabra «Cristo» aparece muy pronto en el Nuevo Testamento como sobrenombre, pero originariamente tiene un significado de contenido funcional. Es la traducción del término veterotestamentario «Mesías», que en su versión griega ha entrado también en nuestra lengua, pero sin conservar la riqueza de su significado funcional. El término, en su sentido originario, está rebosante de esperanzas y expectativas. Encierra sobre todo la esperanza de una liberación. Las expectativas de libertad en aquella época eran múltiples. Se referían a la liberación económica, a la social, a la cultural y, ante todo, a la política. De hecho, Cristo tenía ante sí una acción liberadora; pero era de un tipo enteramente distinto a la que anhelaban sus contemporáneos. Buscaba la liberación de la esclavitud religiosa y moral, la liberación del ansia de dinero, del afán de poder, del egoísmo, la libertad para amar, para entregarse a Dios y a los hombres.

Los evangelios, en los cuales se basa la confesión de fe apostólica, llaman a Jesús de Nazaret, para designar su función liberadora, el siervo de Dios, el hijo del hombre, el santo de Dios, el hijo de Dios, etc. Nos encontramos así con un importante problema. En la interpretación científica de la Escritura es habitual distinguir entre el Jesús histórico, el llamado prepascual, y el Cristo

resucitado, el pascual. Si con esta distinción se quiere expresar que durante su vida histórica Jesús no supo o mostró nada de aquella peculiaridad, de aquella misión y tarea, de aquel mensaje y poder, por medio de los cuales había de volver al camino y a la meta debidos a la creación descaminada por el pecado, se contradice manifiestamente a la realidad bíblica. Es cierto que los relatos bíblicos sobre la vida y la muerte de Jesús están orientados por la fe y por la experiencia del Señor resucitado y pascual, lo cual les confiere un carácter peculiar. Sin embargo, en ellos se toma completamente en serio la vida histórica y prepascual de Jesús. El Jesús histórico es idéntico al Cristo resucitado. Pero lo que los testigos bíblicos de Cristo conocieron de él durante la vida de Jesús sólo de una manera oscura y, en cierto modo, implícita y por inferencia, muchas veces como a través de una cortina de niebla, se les desveló y aclaró enteramente con la resurrección. Pudieron expresar entonces explícita y detalladamente, con énfasis y energía lo que antes sólo habían presentido y sospechado de él.

No es posible entrar en detalles en esta breve exposición. Nos limitaremos a destacar un punto. Jesús no se designó nunca formalmente como el Hijo consustancial de Dios, pero habló de sí como del Hijo, destacando una filiación divina singular que ningún otro hombre poseía. Puede afirmarse con seguridad que de las palabras y los hechos de Jesús puede conocerse indirectamente su singular pertenencia a Dios, la plenitud de poderes de parte del Dios que sus contemporáneos conocían por la revelación del Antiguo Testamento y la representación del mismo por Jesús. Puede afirmarse con todo fundamento que la divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento está implícitamente atestiguada. Jesús se mueve dentro de la ley ritual judía con entera libertad, como legitimado por Dios mismo. Sabe que Dios le ha otorgado poder para disponer del sábado, la institución religiosa central, o sea, como señor del orden divino vigente. La conciencia de la misión

salvífica definitiva que le competía por asignación divina se pone de manifiesto cuando, con la plenitud de sus poderes, acude en ayuda de los hombres sumidos en las mayores necesidades; en particular cuando les declara que sus pecados están perdonados. Como lo sostienen con razón sus contemporáneos, con ello reivindica para sí algo que, según su fe, únicamente compete a Dios. Todo esto ocurrió ya antes de la resurrección. Pero solamente a través del acontecimiento pascual apareció a plena luz y adquirió su forma perfecta.

La Sagrada Escritura no expresa formalmente en ningún pasaje con palabras claras la peculiar relación de Jesús de Nazaret a Dios Padre. Pero sí emplea muchas veces expresiones que lleva a atribuirle una existencia anterior a la terrena. Mencionemos en particular los textos siguientes: Jn 1,1 y ss.; Flp 2,6-11; Hb 1,3; Col 1,15 y ss. Estos textos, y otros más, crean un clima en el cual Jesús, a pesar de su humanidad integral, aparece como un ser que pertenece a la trascendencia de Dios. Por lo que atañe, en especial, al texto de la carta a los Colosenses, en él se expone el primado cósmico de Cristo y su poder salvífico universal. Este poder salvífico se basa últimamente en su resurrección. Es cierto que ya desde la creación del mundo es el Señor de los señores, por ser la imagen de Dios. Sólo él es el representante de Dios en el universo. Este señorío universal lo recibió nueva y definitivamente en cuanto resucitado, al conquistar para el mundo con su propio sacrificio la paz eterna. Por eso le pertenece el mundo reconciliado con Dios y está sometido a él de manera tan directa como el cuerpo pertenece a la cabeza y está sometido a ella como señor que la gobierna.

En todo caso, el resultado es que Jesucristo dice una relación cualificada al Dios atestiguado en el Antiguo Testamento y reverenciado por sus contemporáneos, y que solamente él la posee. Es verdad que enseñó a los suyos a llamar a este Dios Padre; pero cuando él le daba este nombre, la palabra tenía en sus labios un acento esencialmente distinto que en los de cualquier otro hombre.

La relación peculiar y única de Jesús de Nazaret con Dios se define con más precisión con el segundo miembro de la confesión de la fe; su unigénito Hijo. Los testimonios que acabamos de aducir en favor de la existencia preterrena de Jesús, de su preexistencia, pueden ayudarnos también ahora. Sin embargo, hemos de buscar algo más sobre el particular. Según la Escritura, Dios no es evidentemente una realidad de piedra, como la entendieron diversas orientaciones de la filosofía griega antigua, anteriores a la Sagrada Escritura, sino vida espiritual dotada de movimiento. Ésta se eleva hasta aquella cima, en la cual la relación del yo y el tú aparece en Dios en el vínculo del amor, por tanto, como un encuentro intradivino. Esta relación, cuya expresión a la vez que regla de fe es la Sagrada Escritura, la atribuye la Iglesia al Padre y al Hijo divino, basándose en indicaciones de la misma Escritura, y lo hace con palabras análogas, es decir, parecidas a las relaciones humanas, aunque en mayor medida desiguales. Dios posee tal fuerza y plenitud interior dentro de su propia esencia divina, que opone a sí un tú ligado a él por el amor. El movimiento en Dios que designamos analógicamente como acción del Padre, y al cual corresponde un Tú que ha de entenderse a su vez analógicamente, desemboca —y esto es lo decisivo— más allá de la esfera de la vida divina, más allá de lo infinito, en el ámbito de lo finito en virtud de una libre decisión de Dios. Dios con su acto creador produce un ser no divino, distinto de él, pero que participa de su mismo ser. La meta principal de esta acción divina creadora es la humanidad. En ella el movimiento divino tiende a Jesús de Nazaret como a la figura central. Hemos de tenerlo bien presente: todo hombre existe por su participación del ser divino. Sin embargo, la existencia es para todo lo creado un elemento intrínseco de su misma realidad de criatura. Jesucristo constituye una excepción decisiva. Esta excepción sólo se ha dado una vez en la historia. En ella Dios, con su movimiento fecundo intradivino, penetró tan hondo en Jesús de Nazaret,

formado ya en María y recibido por Dios en el instante de su nacimiento, que se convirtió en sujeto de su existencia, o, para decirlo con más exactitud y evitar equívocos teológicos, en sujeto de su subsistencia. Esto no sólo ha de entenderse como un acontecimiento extraordinario, puntual y pasajero, sino permanente.

Si basándonos en estas reflexiones, restringimos las imágenes bíblicas con que se designa a Jesucristo a la imagen de Hijo de Dios, la expresión ha de entenderse primeramente de la relación intradivina del Tú producido por Dios al Dios llamado «Padre», o en la terminología de la doctrina trinitaria, a la primera persona divina. Pero en esta relación intradivina queda incluido el hombre Jesús con toda su realidad psíquico-espiritual, en virtud de la existencia o de la subsistencia que el Hijo eterno de Dios, el Logos, que vive ya antes de su existencia terrena, ejerce respecto al hombre Jesús. No hay, pues, un Jesús excindido o dividido en dos partes, sino uno único con una multitud de propiedades esenciales y de cualidades. Por lo que se refiere, en particular, a la esfera de la esencia humana de Jesús de Nazaret, que existe o subsiste misteriosamente en el Hijo de Dios, en la caracterización de Hijo de Dios puede incluirse todo lo que dice de él la Escritura con frases expresivas; así, la conciencia de su yo humano como centro de toda su actividad humana, su espontaneidad, su libertad de decisión, su capacidad de asombrarse, de sorprenderse, de entristecerse y alegrarse, de cansarse, de compadecerse, de concebir esperanzas; en una palabra, de toda la realidad de lo humano, exceptuando el pecado, como se dice en la carta a los Hebreos. La subsistencia divina no impide el verdadero ser humano de Jesús en sus manifestaciones cotidianas y superiores, en los momentos más altos como en los más bajos de su vida; lo mismo que la constante actividad creadora de cada hombre por parte de Dios y de su acción divina conservadora en cada hombre no impiden el sentido propio

y la peculiaridad del mismo, a pesar de las profundas diferencias que existen en ambos casos. Esta diferencia no puede eliminarse en ningún caso, si Jesús ha de seguir siendo lo que es según la Escritura. Así, por ejemplo, pretender que Dios o el Hijo eterno de Dios sólo existe «en» el hombre Jesús, sería una equiparación destructora y fatal de Jesús con la vida de un hombre simplemente dotado de gracia. Este «estar en» de Dios en el hombre es una de las múltiples formas con que el apóstol Pablo describe la condición de todo hombre dotado de gracia; por tanto, no es algo específico del hombre Jesús de Nazaret. Caracterizar a Jesús con esta palabra equivaldría a no destacarle suficientemente del resto de los hombres, reduciendo de una manera esencial el testimonio de la Escritura.

En los primeros siglos cristianos se luchó con gran denuedo, e incluso con pasión, para conseguir una fórmula cristiana, en la cual poder exponer la peculiaridad de Jesucristo sin reducir o acentuar excesivamente lo humano o lo divino. Se adoptó la opinión de que era apropiada para ello la fórmula de las dos naturalezas y una sola persona en Jesús, derivada de la antigua filosofía griega. Los términos no se emplearon, si así puede decirse, en su cruda acepción filosófica, sino que se los pulió adecuadamente para su empleo teológico. Incluso así aquilatados, se tenía conciencia de que aquí las palabras habían de entenderse sólo analógicamente; por tanto, que en su aplicación a Jesucristo como persona sólo quería expresarse algo parecido a una persona, pero al mismo tiempo, y más todavía, algo distinto de una persona e imposible de definir con mayor precisión; y en la aplicación a las dos naturalezas de Jesús, algo parecido a una naturaleza humana, pero al mismo tiempo, y en mayor medida todavía, algo distinto de una naturaleza y, por tanto, imposible a su vez de una mayor precisión.

Así pues, en estas expresiones se recogía de antemano el aspecto de la ignorancia, o, expresado con un tecnicismo, el agnosticismo.

En efecto, lo infinito no admitía una ulterior aclaración, sino que permanecía en la oscuridad. Hemos de tener esto presente, si queremos preservar a las antiguas fórmulas cristianas de incomprensiones y, sobre todo, de abusos. Los antiguos teólogos cristianos conocían perfectamente esta situación teológica. A pesar de todo, con estas palabras se pudo delimitar el terreno dentro del cual la fe podía y debía moverse, si quería permanecer fiel a sí misma. Estas expresiones no significaban en ningún caso que la predicación de Jesús debía limitarse al lenguaje especializado. Incluso en tiempos posteriores, sólo los idólatras de la palabra las emplearon como lenguaje exclusivo de la predicación.

También se puede intentar interpretar la complejidad de Jesús desde la vertiente humana. Por su origen de Dios, todo hombre está abierto a Él. En la teología patrística y en la medieval se desarrolló la idea de la apertura del hombre a Dios en conexión con las palabras de la Escritura, según las cuales Dios creó al hombre a su imagen. En el hombre se refleja Dios mismo. Por eso el hombre sólo puede desarrollarse cuando se acredita y realiza como reflejo de Dios, del amor y de la verdad. Cuando Dios se comunica al hombre que permanece abierto a Él, cuando se da a Él, cuando con una entrega libre otorga con una intensidad particular su propio ser divino, lo humano en el hombre no queda relegado o desplazado. Antes bien, precisamente de esta manera alcanza lo humano en el hombre su plena configuración. El hombre adquiere realidad humana tanto más cuanto mayor es la intensidad con que Dios se une a Él o cuanto más el hombre se trasciende hacia Dios.

La trascendencia de Jesucristo en Dios alcanza tal grado que la dualidad entre Dios y hombre no se desvanece ni sucumbe en una identidad panteísta; sin embargo, la conciencia humana de Jesús, el centro de su yo humano, no posee ya simple y exclusivamente cohesión concreta en la propia realidad intrahumana, sino en Dios en cuanto soporte de subsistencia, o dicho con una expresión difícil,

tomada de la filosofía griega antigua, en Dios como causa formal o cuasi formal; o bien, de una manera menos precisa, en cuanto realidad determinante, sin restringir la amplitud y profundidad de lo humano. Nuestras palabras y conceptos son insuficientes para aclarar estas relaciones. Esto no sorprenderá a quien conoce el misterio insondable de Dios y el misterio del hombre basado en aquél.

Estas reflexiones nos muestran que el Padre celestial es el interlocutor del hombre Jesús. Un Jesús sin esta apertura al Padre y sin esta llamada que viene de Él y lleva a Él es un desconocido para la Sagrada Escritura. En ciertas orientaciones teológicas actuales se defiende la opinión de que puede existir una fe «atea» en Cristo, e incluso que Cristo mismo ha ocupado el puesto del Dios «muerto», según se dice; por tanto, que existe un cristianismo después de la muerte de Dios. Semejante cosa no sólo es ajena a la Sagrada Escritura, sino que está más bien en abierta contradicción con ella.

Puede preguntarse si Jesús de Nazaret tenía conciencia de ser el Hijo de Dios. No es lícito suprimir sin más este factor partiendo de la conciencia humana del yo. Con esto no se dice, sin embargo, que se moviera siempre en la cima de una claridad total y transparente. Sucedía exactamente igual que en la conciencia de nosotros mismos, que discurre en un plano meramente humano.

No puede sostenerse en absoluto que la conciencia de Jesús de ser verdadero hombre se viera reducida o eliminada por eso. Jesús tenía una clara y profunda conciencia de ser hombre verdadera y plenamente, cargado con el destino y los quehaceres de lo humano, llamado a una vida auténticamente humana hasta la muerte, e incluso hasta la muerte en la cruz, con una misión para la creación entera. Esta conciencia, lejos de verse empañada por la conciencia de ser Hijo de Dios, aflora a través de ella con suprema lucidez. El modo único de ser hombre Jesús siendo el Hijo de Dios, hace comprensible, y hasta evidente, el tercer miembro de nuestro artículo de fe. Jesús es el Señor de los hombres. De esto se ha hablado ya

reiteradamente; por eso nos contentaremos con un par de breves observaciones. Según Pablo, el que confiesa a Jesús como su Señor, alcanza la reconciliación con Dios, con los hombres y consigo mismo. Esta tesis adquiere todo su relieve sobre el fondo de la historia; en aquella época había muchos señores y muchos dioses, mas para el cristiano existe un único Señor y Dios. Pero el señorío de Jesús requiere una interpretación particular. Según lo que sigue a nuestro artículo en la confesión de fe apostólica, Jesús se presenta como algo muy distinto de un señor. Es condenado por los círculos del poder y ajusticiado de una manera ignominiosa y cruel. Pero en la resurrección Dios le muestra como el Señor por encima de todos los poderes, incluido el poder de la muerte; por lo cual todo creyente puede confesarle verdaderamente como su Señor.

Vamos a concluir. En la medida en que el segundo artículo de fe es una oración, supone que el que ora se abandona a Cristo, se une a él, y con él se entrega a Dios al hombre y en las tribulaciones de la historia. La entrega al hombre le impulsará a acudir en ayuda de las necesidades de los individuos, pero también a contribuir con su aportación a superar las necesidades generales, a instaurar la Justicia y el amor en toda la tierra. La segunda entrega le preservará de aceptar el cristianismo bajo el falso signo de la supuesta muerte de Dios, y meramente como impulso hacia un orden justo dentro del mundo. La horizontal a todo lo ancho de nuestra tierra y la vertical hacia la profundidad de Dios se integran en la figura total de la cruz, que es el signo de la salvación. Donde se olvida una, fenece también la otra. Por eso el segundo artículo de la fe tiene una orientación última, omnicomprensiva y universal hacia Dios, hacia el hombre y hacia el mundo.

Obviamente no es posible indicar ni siquiera la bibliografía más importante de un tema tan amplio. Citaremos, sin embargo, algunos trabajos. Las obras que aquí no se citan se omiten únicamente para no alargar indebidamente las citas. Por lo demás, se las puede encontrar sin dificultad en las obras mencionadas.

P. Paus (Edit.), *Die Frage nach Jesus.* Con la colaboración de A. Auer, W. Beilner, L. Boros, J. Finkenzeller, D. Steindl-Rast, B. Welte, Graz 1973; M. Schmaus, *Dogma 3: God and His Christ,* Nueva York 1971; íd., *Der Glaube der Kirche I,* Munich 1969; A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe,* Friburgo 1974, con breves exposiciones de R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling, K. Barth, H. U. von Balthasar, Teilhard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Schoonenberg, D. Sölle, W. Kasper. Muchos de los argumentos del presente artículo se refieren a los autores señalados en la obra indicada.

Al que desee estudios más amplios, lo remitimos a la obra voluminosa de I. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik 3, 1 y 3, 2,* Einsiedeln, 1969-1970. Mencionemos, además, el amplio artículo «Jesus Christus» en el *Lexikon fiir Theologie und Kirche,* así como el artículo correspondiente del *Dictionnaire de Théologie catholique.* También resulta instructiva la obra voluminosa de C. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967, con sus inagotables indicaciones bibliográficas. Destaquemos, en particular, H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung,* Stuttgart 1973.

Theologische Berichte, tomos I y II, editados por encargo de la Theologischen Hochschule Chur, por J. Pfarrmater, y de la Theologischen Fakultät Luzern, por Fr. Furger, Einsiedeln 1972, particularmente con las colaboraciones de A. Grillmeier y Wiederkehr.

K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testamentes: Gott war in Christus,* Düsseldorf 1973.

Para la comprensión del concilio de Calcedonia, citado reiteradamente en mi trabajo, sigue teniendo gran importancia la obra en tres volúmenes editada por A. Grillmeier y H. Bacht, Würzburg 1951-1953.

Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen

HANS URS VON BALTHASAR

I

Es descortés interrumpir a un hombre cuando habla; por eso el interesado protesta con razón, diciendo: ¡Déjeme terminar! Exactamente igual es descortés cortar la palabra al Nuevo Testamento e interrumpirle en una etapa cualquiera de su reflexión sobre el fenómeno de Jesucristo con el cronómetro en la mano, mientras está todavía terminando de concebir y expresar una frase coherente. En esta descortesía incurren ciertos exegetas, y luego mucha gente repite cosas que no se han pensado a fondo.

Todo el mundo sabe que el Nuevo Testamento fue concebido y realizado desde la resurrección. De no ser por la certeza de la fe en la resurrección, que lo trastorna todo, no hubiera valido la pena fundar una comunidad cristiana, escribir una carta de Pablo o un evangelio. Desde la resurrección se proyecta hacia atrás un haz de luz sobre el enigma y lo insólito de la existencia del hombre de Nazaret, pero sobre todo sobre el fracaso de toda su vida, la crucifixión, que parecía contradecir todas sus esperanzas y promesas. Sobre este acontecimiento catastrófico, ocurrido sólo tres días antes, se proyecta ante todo la luz y crea, por así decirlo, de la nada, como por una generación espontánea, la célula fundamental de la

fe cristiana, compendiada en las dos breves palabras «por nosotros», que Pablo encontró ya en la Iglesia primitiva como firme adquisición: «Por nuestros pecados fue entregado, y resucitado para nuestra justificación» (Rm 4,25).

Querer detener la reflexión de la fe después de este acontecimiento, sería ya demasiado tarde; todo lo que viene después está ya contenido aquí en germen. Desde ahí se proyecta luz sobre el acto realizado la tarde antes de su pasión: «Comed la carne despedazada por vosotros; bebed la sangre que será derramada por vosotros». Además, la luz se proyecta retrospectivamente sobre la ambigüedad de su vida, que debió dejar perplejos a todos: de un lado, aquella sobrecogedora sublimidad, aquella pretensión sobrehumana de todas sus palabras y sus actos, y, de otro, la bajeza e inutilidad no menos sobrecogedoras; la impresión, que él no ocultaba, de ir al encuentro de un fracaso ignominioso; pero luego, inmediatamente después, la promesa de venir sobre las nubes del cielo para el juicio. Nada en esta existencia parecía armonizarse; detrás de cada juicio que se intentaba formular acechaba una contradicción. «Algunos decían: éste es verdaderamente el profeta. Otros: es el Mesías. Pero algunos pensaban: ¿puede salir de Galilea el Mesías? Y la multitud estaba dividida a causa de Él» (Jn 7,4 y ss.). Tampoco los discípulos elegidos, que le conocían más de cerca, entendían nada, según lo confiesan paladinamente. No hubieran podido comprender nada, aunque hubieran sido mucho más inteligentes de lo que realmente eran. Podía explicar las parábolas cuanto se quisiera; pero ¿qué era, en definitiva, ese reino de Dios, del que todas ellas trataban, al que se suponía cercano, e incluso plenamente llegado? Había curaciones de enfermos, se podía repartir pan a un numeroso grupo de hambrientos e, incluso, expulsar demonios. ¿Era eso el reino de Dios? Mas cuando creían estar sobre la pista de la solución del enigma, nuevamente se encontraban desairados: «No os alegréis de estas cosas» (Lc 10,20).

Una vez prometió a algunos de los circunstantes que antes de morir verían el reino de Dios en su poder (Mc 9,1); pero luego se dice de nuevo: «Porque pensaban que el reino de Dios iba a manifestarse luego» (Lc 19,11), les refirió la historia del hombre que se va lejos y confía a sus siervos la administración de su fortuna.

No, no se lograba resolver los enigmas; en el mejor de los casos (si no se le tenía por loco, como sus parientes), se podía seguir a su lado con la esperanza de que solucionara alguna vez su propio enigma. Y lo solucionó conjugando fracasos y victorias, crucifixión y resurrección. Ahora estaba clara la unidad de sublimidad y humillación: la unidad de la misión de Dios y de la obediencia perfecta a la voluntad del Padre, y asimismo la unidad de presente y futuro, de ya ahora y todavía no, de una actividad sin descanso y de una espera paciente de la hora del Padre. En la historia de los discípulos de Emaús se muestra maravillosamente cómo el sol de la resurrección se alza sobre el paisaje crepuscular de la vida de Jesús: «¡Oh hombres sin inteligencia! ¿Es que Cristo no debía padecer todo esto y así entrar en su gloria?... Debe cumplirse todo lo que está escrito en la ley del Moisés, en los profetas y en los salmos de mí» (Lc 24,25 y s., 44).

Y en ello se incluye expresamente (Lc 24,46) la resurrección, aquel cumplimiento sobreabundante de todas las promesas de Dios de que alguna vez habría de realizarse perfectamente la alianza de la vida eterna de Dios y la vida mortal del hombre, y que el hombre mortal había de participar de la vida divina eterna.

Cuando toda esta deslumbrante luz pascual se hubo proyectado sobre la vida de Jesús, no hubo ya manera de detenerse; resultó inevitable preguntar quién era en realidad aquel hombre, de dónde procedía originariamente, con lo cual se plantea la cuestión de su origen, a la cual la fórmula del credo que vamos ahora a considerar da por respuesta: «Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nacido de Santa María Virgen».

II

En la vida de Jesús había un motivo clarísimo, con ayuda del cual, en cierto modo como un hilo de Ariadna, era posible adentrarse en esta oscuridad: el motivo de su relación única, que lo dominaba todo, con el Padre del cielo. No sólo en Juan, sino que ya en los Sinópticos, encontramos este enérgico enunciado: «Nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel al que el Hijo quiera revelárselo». Con este Padre, al que él suele llamar *Abba,* padrecito (la Iglesia primitiva ha transmitido en arameo para siempre este término sorprendente), lucha Jesús en su hora más difícil: «'Padrecito' —dijo— todo te es posible; aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú» (Mc 14,36).

Ante semejantes textos, que representan a otros muchos, preguntamos, pues, de una manera terminante: ¿Podría este hombre, que decía una relación única al «Padre del cielo», de quien se reconocía deudor en todos los aspectos, en el que confiaba y al que se abandonaba, podía él reconocer al mismo tiempo a otro padre distinto? ¿Podía, dicho de una manera vulgar, tener dos padres, lo cual le hubiera obligado humanamente a deberse a dos padres? En efecto, no vivía en nuestra pretendida «sociedad sin padre», en la cual el cuarto mandamiento parece palidecer casi hasta extinguirse, y donde la relación entre padres e hijos no consiste ya en un vínculo humanamente integral de solicitud y de amor respetuoso y reverente, sino que se reduce a un acto sexual fortuito, que no obliga al hijo a nada esencial para con los padres. Este hombre vivía dentro de la mentalidad judía de la descendencia, en la cual —precisamente por la esperanza en el Mesías, pero también por la descendencia del patriarca Abraham— la relación padre-hijo era la base de la existencia entera. Una relación exclusiva de Jesús a su Padre celestial, ¿no hubiera herido profundamente al obrero José, de haber

sido su padre terreno? ¿Y hubiera podido Jesús, el cual insistió en la observancia de los diez mandamientos (Mc 10,19), conculcar Él mismo este mandamiento vital para todas las culturas? Y suponiendo que hubiera querido observarlo por sentirse obligado al hombre José lo mismo que a su Padre celestial, ¿no se hubiera sentido interiormente excindido por esta doble paternidad? A menos que digamos —y sería la única salida— que no se sentía obligado al Padre celestial más que cualquier otro hombre cuya alma inmortal procede del Creador, el cual infunde este alma en el acto procreador de los padres en el semen vital. Entonces ese Jesús de Nazaret sería, sin duda, un hombre piadoso, el cual reverenciaba a sus padres, y por ello se sentía en deuda con su Creador, pero no sería ni mejor ni peor que nosotros, y en ningún caso hubiera podido pronunciar estas palabras: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo». Tampoco hubiera podido ser el que con su mediación facilitó a sus semejantes una relación enteramente nueva con su Padre celestial, sino meramente una persona que (según lo expone Harnack) únicamente les propuso de una manera más intensa lo conocido y existente desde siempre. Excepcionalmente, he de oponerme a una afirmación de Joseph Ratzinger, que se repite a porfía en todas partes: «La doctrina de la divinidad de Jesús no se tocaría, si Jesús hubiera nacido de un matrimonio cristiano normal» *(Der christliche Glaube,* 1968, p. 225). Ahora bien, la relación humana padre-hijo es justamente algo más que un simple hecho fisiológico.

Si no fuera así —y la vida entera de Jesús, ante todo la que está iluminada por la resurrección, lo atestigua—, hubiera parecido razonable ver en Jesús el punto culminante del camino emprendido en el Antiguo Testamento, el cumplimiento abundante de una promesa, cuyas etapas anteriores habían sido ya previamente cubiertas.

La historia de la fe había comenzado con Abraham, el cual había tenido primero un hijo normal, Ismael, de la fecunda Agar, pero al

que Dios prometió cuando tenía cien años el hijo de la promesa, Isaac, de su esposa estéril Sara. La misma señal se repite en el nacimiento de Sansón, y nuevamente en el nacimiento de Samuel de Ana, estéril hasta entonces, y una vez más en Isabel, estéril igualmente, la cual concibió al precursor Juan en virtud de un milagro expreso de Dios. «Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque no hay nada imposible para Dios» (Lc 1,36 y s.). Este motivo, repetido desde el principio al fin de la Antigua Alianza, no dejó reposo al pueblo judío, y la reflexión se percató cada vez con mayor claridad de que Dios mismo era el que había representado el papel principal en aquellas generaciones y concepciones; la virtud divina vivificaba el semen muerto y el seno infecundo. De Abraham dijo Pablo que había engendrado «porque creyó en Dios, que da vida a los muertos y llama a lo que es lo mismo que a lo que no es; y no flaqueó al considerar su cuerpo sin vigor, pues estaba ya amortiguado el seno de Sara» (Rm 4,17 y ss.). Y de Isaac dice Pablo que «fue engendrado por la promesa» (Ga 4,23), «nació según el espíritu *(kata Pneuma)*» (Ga 4,29).

Pero, mientras nos movemos dentro de la antigua alianza, es decisiva la relación del padre humano a su hijo, a pesar de la acción de Dios. No el Espíritu Santo, sino Abraham, es de forma eminente el padre de Isaac. Cuando se dirigían juntos al monte Moria, dijo Isaac a su padre: «Padre mío. Y él respondió: ¿Qué quieres, hijo? Veo, dice, el fuego y la leña; pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?» (Gn 22,7). Antes del nacimiento de Sansón, se aparece primero el ángel del Señor a la mujer, cuyo nombre permanece anónimo; pero el acto decisivo tiene lugar con el esposo, Manué de Saraa, de la tribu de Dan (Jc 13,2-24). También la historia de la estéril Ana comienza con una descripción detallada de su marido Elcana, hijo de Jeroham, un hombre de Ramataim, el cual había ido desde su ciudad a Silo con su mujer a ofrecer sacrificios. Y después

de la oración de Ana impetrando un hijo, se dice de ambos: «Por la mañana se levantaron y adoraron al Señor y, poniéndose en camino, regresaron a su casa de Ramataim. Elcana conoció a Ana, su mujer, y el Señor se acordó de ella» (1 S 1,1-19). Y en el primer capítulo de Lucas, el sacerdote Zacarías, de la clase sacerdotal de Abías, destaca claramente sobre su mujer; a él se le aparece el ángel mientras ofrece incienso, y se le hace la promesa detallada sobre el hijo que, lleno del Espíritu Santo, habrá de preparar los caminos del Señor con la virtud de Elías.

Es Zacarías, que había quedado mudo por su incredulidad, el que es preguntado más tarde sobre el nombre que se ha de dar al hijo, y el que al final entona el Benedictus: «Zacarías, su padre», se dice, «lleno del Espíritu Santo, profetizó diciendo: 'Bendito el Señor, Dios de Israel'» (Lc 1).

Después de estas introducciones, esperaríamos saber algo sobre José, el varón de la tribu de David, del cual depende toda la promesa. Sin embargo, la escena de la anunciación, lo mismo en Mateo que en Lucas, hace caso omiso de él, y solamente interviene María. Aquí por primera vez el ángel del Señor se dirige a una mujer, y es ella la que transmite el Espíritu recibido a otra mujer, su prima Isabel, la cual sólo entonces queda llena del Espíritu y obtiene el signo del hijo que se mueve en su seno. Sólo María canta su Magnificat. Es claro que aquí se trata de algo más que de una «generación biológica»; se trata de la intervención decisiva de Dios como Padre, la cual excluye en Jesús cualquiera otra relación de paternidad, lo mismo que la relación nupcial de Jesús con su esposa, la Iglesia, excluye en él cualquier otra relación conyugal.

Los muslos de Abraham como fuentes de vida abiertas de nuevo, habían sido bendecidos por el Espíritu Santo, y el viejo siervo Eliezer hubo de tocarlas para jurar que había de ocuparse de buscar esposa a Isaac. ¡Cuánto más hubieran de ser alabadas las

fuentes de vida de José, de las cuales habría de salir finalmente el ansiado retoño de David!

Mas, no. El proceso entero de la generación corporal, y hasta la cuestión de si un hombre o una mujer son fecundos o estériles, carecen de importancia en el Nuevo Testamento. José traspone el umbral de la nueva alianza con un acto de renuncia. Como tal, se convierte en padre nutricio del que, a su vez, será virgen y, mediante una renuncia más radical, abrirá una fuente de vida completamente distinta; su cuerpo crucificado poseerá todo él virtud generativa y producirá para sí mismo, según Pablo, a su esposa inmaculada, sin arruga ni mancha.

Con el predominio de la renuncia sobre la generación humana nos situamos inmediatamente en el umbral de nuestro credo. Es verdad que todavía no se ha traspasado el umbral; queda por dar el paso desde la estéril Isabel a la virginal María. Pero es altamente significativo para el origen del motivo del nacimiento virginal en la Biblia que el ángel de la anunciación ponga la mano de María en la de su prima Isabel, deduciendo así con toda claridad el origen del motivo y del fundamento de la promesa veterotestamentaria. Todo en la descripción de la concepción y el nacimiento de Jesús, en Mateo y en Lucas, se entiende sin excepción desde la antigua alianza; y nada hace referencia a la mitología pagana, ya sean paralelos egipcios o helenísticos, donde los descendientes de los faraones o de otros héroes cualesquiera son engendrados por los dioses de una virgen. Lo sumo que aquí podría concederse es que estos remotos paralelos (¡las diferencias son mucho mayores!) apuntan a una vaga esperanza de la humanidad de que un hombre superior pudiera provenir directamente del mundo divino. Pero al punto hemos de corregir: según el concepto judío de Dios, es imposible hablar de una filiación física divina.

De un lado, el relato de Lucas remite directamente a la promesa de Isaías de que la virgen *(almah)* concebirá y dará a luz a un hijo,

al que se le pondrá por nombre Emmanuel (Is 7,14). La palabra hebrea virgen se traduce en la biblia griega por *parthenos*, que significa «virgen», y hace de introducción al acontecimiento de Nazaret. Pero en el judaísmo, la virginidad no estaba rodeada de ninguna aureola; todo el esplendor se reservaba para la mujer fecunda. Por eso cuando María en su canto de alabanza dice que Dios «ha mirado la bajeza de su esclava», se mantiene dentro de la línea veterotestamentaria.

Asimismo, con las palabras «el Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra» se remite plenamente al Antiguo Testamento; en él, Dios no se une jamás en «nupcias sagradas» con un ser humano, sino que desde su altura inaccesible hace que la virtud de su Espíritu ponga en práctica su voluntad. No obstante, también aquí (¡se trata del nacimiento virginal!) traspasamos el umbral de la antigua a la nueva alianza, y no hemos de vacilar en reconocer en este «Espíritu Santo» aquella virtud divina que en la reflexión cristiana sobre los acontecimientos se ha designado como la tercera Hipóstasis o Persona divina. Que *pneuma* esté aquí sin artículo (como ocurre a menudo en el Nuevo Testamento), mientras que en otros pasajes se dice *to pneuma* con artículo, no es una objeción decisiva (los textos cambian a veces de un versículo a otro; por ejemplo, en el bautismo de Jesús: «Él os bautizará en Espíritu Santo... Entonces vio —Jesús— abrírsele los cielos y al Espíritu Santo descender como paloma... Entonces fue llevado por el Espíritu al desierto», Mt 1,8.10.12). Mucha mayor importancia reviste el que, precisamente en la escena de la anunciación, las tres veces que habla el ángel destaque por primera vez las tres Hipóstasis de la divinidad: «El Señor es contigo» (Jahvé, el Dios de Israel, al que Jesús llamará su Padre), «darás a luz al Hijo del Altísimo», «el Espíritu Santo te cubrirá con su sombra». Si el Padre, como soberano universal, permanece en el cielo y, por otra parte, el Hijo es llevado al seno de la virgen para que tenga lugar su

encarnación, y no la realiza activamente, entonces es el Espíritu Santo, en cuanto la tercera Hipóstasis divina, el que propiamente actúa, como lo será siempre en las oraciones, sacramentos y carismas de la Iglesia.

III

Una cosa más queda; el vaso que recibe la virtud del Altísimo, la virgen. De ella se dice que está prometida a un hombre llamado José; es decir, según la ley judía, que está casada ya legalmente, pero sin convivir todavía. Consumar el matrimonio durante los esponsales se consideraba afrentoso entre los judíos. Por eso pregunta María al ángel: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo (por el momento) no conozco varón?». Sin embargo, el enlace con José es absolutamente decisivo para la teología del Nuevo Testamento, porque sólo José procedía de la estirpe de David, la cual era la portadora de la promesa del Mesías, y porque el padre legal decidía la pertenencia a la estirpe. Si se reflexiona sobre estas sutiles relaciones, no se podrá por menos de comprobar que la filiación divina de Jesús es un hecho mucho más profundamente fundado y más esencial que su mesianismo, al cual concedió menos valor, por lo menos según la manera corriente de entenderlo. Cuando Pedro le saludó como el Mesías, apartó la atención de ello y habló del Hijo del hombre y del siervo de Dios, que había de sufrir mucho; pero ningún judío contemporáneo hubiera podido figurarse seriamente al Mesías padeciendo como siervo de Dios.

Queda la Virgen con su misterio en el corazón, en profunda soledad; en un silencio que lleva a la desesperación a un José perplejo. La encarnación de Dios significa condescendencia, rebajamiento y, porque somos pecadores, humillación. Y comienza ya arrastrando a su madre a esta humillación. ¿De dónde viene este

niño? La gente debió hablar de ello, y tampoco habría de permanecer muda más tarde. Debió ser una situación delicada, cuando José no encontró mejor salida que abandonar en silencio a su esposa. El humanismo de Dios comienza al punto drásticamente. Con quien Él se relaciona o el que se relaciona con Él no se verá eximido. Se encontrará envuelto en sospechas y ambigüedades, de las que no podrá defenderse. Y la situación se hará cada vez más confusa hasta la cruz, donde la madre llega a ver lo que su sí ha puesto en marcha, y debe escuchar las burlas escarnecedoras que caen sobre su Hijo.

En la tragedia griega es el coro el que comenta los acontecimientos con pesadumbre o con encomio. En el drama cristiano de navidad, el coro lo forman los ángeles del gloria, que comentan en el establo la verdad celestial de la humilde escena terrena. La gloria corresponde a Dios en lo alto del cielo, mientras que sobre la tierra se les otorga la paz a los hombres que se regocijan de su benevolencia. En primer lugar, este nuevo hombre, su Hijo. Luego, en el círculo del Hijo, cuantos se relacionan con Él: la virgen, que se ofreció a ser su madre; el hombre que, por amor a Dios, renunció a ser su padre; los pastores que hacían las vigilias de la noche y a los cuales se les otorgó el privilegio de ser los primeros en ver la señal de la salvación. El Hijo nombrará él mismo sus propios pastores y sus propias ovejas. Ojalá que también estos pastores empleen el tiempo de la noche en vigilar sus rebaños (Lc 2,8) y en que se les anuncie a cuantos les han sido confiados la señal que el Dios de la gracia ha llevado a cabo por todos nosotros.

Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado

KARL LEHMANN

I

En el contexto total de las afirmaciones del credo sobre Jesucristo, el artículo «padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado» posee un perfil peculiar, y por tanto digno de consideración. Si se compara esta serie de afirmaciones con los restantes elementos de la confesión de la fe, sorprende la sobriedad del desarrollo teológico. No se menciona expresamente ninguna de las interpretaciones bíblicas de la muerte de Jesús. No se habla del sufrimiento del destino del Profeta, ni de la necesidad divina de la muerte de Jesús, a la luz del Antiguo Testamento leído con los ojos de la revelación de Cristo. No se dice una palabra del significado salvífico de esta muerte: como expiación, como sacrificio en diversos sentidos, como representación, como pago del rescate por nuestras faltas. Al menos debería recogerse la afirmación de que Jesús ha muerto «por muchos» (Mc 14,24) o «por nosotros» (Lc 22,10). Con ello tendríamos al menos una lejana alusión al hecho de la cena. En lugar de ello se subraya con extrema sobriedad y gran cuidado la serie de acontecimientos que rodearon el fin de Jesús. Los enunciados estrechamente yuxtapuestos no sólo subrayan enérgicamente, como a golpe de martillo, casi con monotonía,

la sangrienta gravedad y la inconcebible grandeza de este sufrimiento, sino que cada una de las etapas desemboca en la estricta confesión del proceso de la muerte de Jesús: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado». Pasión y cruz son los preliminares que subrayan la violencia de esta muerte, mientras que la declaración de la sepultura le pone su sello definitivo.

Dentro de este carácter escueto, parece relativamente extraña y sorprendente la precisión «bajo el poder de Poncio Pilato», único elemento, por lo demás, añadido a los verbos. La extrañeza se ha conservado hasta hoy en modismos populares; cuando alguien se presenta o se ocupa inesperada e incompetentemente de algo, se oye decir: «Éste cae aquí como Poncio Pilato en el credo». De hecho resulta desconcertante que el rudo y desconsiderado gobernador romano obtuviera un puesto en la confesión de la fe.

Un contemporáneo judío, el filósofo y teólogo Filón de Alejandría, escribe que la gestión de Pilato consistió en «corrupción, violencia, rapiña, malos tratos, ofensas, continuos ajusticiamientos sin procesos legales, constante e insoportable crueldad»[12]. Los cristianos del siglo II se ocuparon en numerosas leyendas fantásticas de la figura de Pilato[13], en las cuales da testimonio de Jesucristo como representante del Imperio romano o también es castigado por la ejecución de Jesús. Sin embargo, el artículo de nuestra confesión es sumamente reservado y recuerda ante todo una escueta fórmula de fe de la primera carta a Timoteo (6,13), donde a propósito de una exhortación al que preside la comunidad cristiana, se dice: «Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante

[12] *Legatio ad Caium*, p. 302.

[13] Cf. sobre esto «Texte und Einführungen zum Pilatus-Schrifttum», en E. Hennecke/W. Schneemelcher (Eds.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, 4.ª ed., Tubinga 1968, pp. 121 y s., 330 y ss., 4 y ss., 356 y ss.; cf. también Michl en *LThK*, 2.ª ed., VIII, pp. 505 y ss.

Cristo Jesús, que hizo confesión en presencia de Poncio Pilato...». Se ha sospechado también a veces que la lucha temprana y violenta contra los errores que ponían en duda la verdadera humanidad y la capacidad de sufrimiento de Jesús —lo que se llama docetismo— fue lo que llevó a incluir la figura de Poncio Pilato en el credo. No es posible demostrar ese punto de vista en esta cuestión. En cualquier caso, aunque la confesión de fe pueda presentar en sus fórmulas huellas de ciertas disputas teológicas, el credo no es directamente polémico. Con todo, es posible que la sospecha expuesta en el fondo tenga algo de cierta. En efecto, «padeció bajo el poder de Poncio Pilato...», seguramente no es meramente un dato cronológico externo, relacionado con el calendario. Más bien da testimonio de la conciencia de que el relato de los acontecimientos salvíficos hunde sus raíces en la historia concreta. «Se necesitaba una fecha para destacar con ella que estos acontecimientos no ocurrieron sabe Dios dónde o cuándo y que el evangelio no es meramente un haz de ideas... Sin que nadie lo dijera con palabras expresas, el instinto de la Iglesia reconoció la necesidad de un marco de referencia histórico»[14]. «Bajo el poder de Poncio Pilato» fue la fórmula definitiva en que cristalizó esta vinculación histórica de la salvación cristiana.

La interpretación corriente de este artículo de la fe llega así a un término provisional, pero también a una perplejidad interna, que se refleja en muchas interpretaciones. Se tiene la convicción de que los enunciados particulares sobre la pasión, la crucifixión, la muerte y la sepultura requieren sutiles explicaciones ulteriores. O se confía con relativa prisa en la sencilla concisión del credo y se pasa a exponer detalladamente el significado salvífico de la muerte de Jesús, como lo discutimos al principio. Nosotros pretendemos seguir otro camino,

[14] J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie,* Gotinga 1972, pp. 150 y s. (es digna de notarse, asimismo, la cita de Rufino como documento).

más cercano de la escueta concentración de la confesión de la fe, sin limitarnos a una mera descripción histórica de este acontecimiento. También esta sucesión histórica: «padeció-crucificado-muerto-sepultado», está al servicio del anuncio salvífico, ayer como hoy.

II

Puede sorprender lo poco que la confesión de fe apostólica contiene del Jesús terreno. La concepción, y ante todo el nacimiento, señalan el comienzo; la pasión y la muerte, el fin de esta vida. Entre ellos, parece que no vale la pena nada de cuanto destacamos hoy con particular relieve en la humanidad de Jesús: la manifestación de su plenitud de poderes, la vocación de los díscípulos, los milagros, la compasión por los perdidos, la nueva justicia del sermón de la montaña, las disputas con sus adversarios, la preocupación por los niños y los hombres marginados en la sociedad de entonces y la última cena. Todo está concentrado en una medida extrema en el principio y, más aún, en la consumación de la obra y la persona de Jesús en la muerte. Aquí, en la cruz, debe revelarse *quién* era él y *lo que* significaba. Éstas son palabras bíblicas, pues los evangelios, igual que los escritos de san Pablo, están llenos de tales breves fórmulas de fe y de partes de ellas: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres, y le darán muerte; y muerto resucitará al cabo de tres días» (Mc 9,31); Cristo, «el cual murió y resucitó por nosotros» (2 Cor 5,15c). Existe también secretamente una profunda coincidencia entre los escuetos enunciados del credo y la descripción del proceso dramático del camino de Jesús hasta el Gólgota. Precisamente los evangelistas cuentan el hecho de la crucifixión en los términos más escuetos y renunciando a cualquier adorno. Mas este laconismo no es señal de insuficiencia, sino que pretende centrar la atención en lo que es decisivo.

La vida y con ella al mismo tiempo el mensaje de Jesús, caminaban cada vez más fatalmente a un conflicto mortal. Su interpretación de la voluntad original de Dios y su recurso, por encima de las leyes anticuadas y las disposiciones anquilosadas, al designio de Dios en el comienzo de la creación (cf., por ejemplo, Mc 10), su solidaridad con los grupos de personas despreciados por quienes se consideraban religiosos, todos estos hechos suscitaron una situación peligrosa, que Jesús no podía ignorar ingenuamente. Su anuncio público de la proximidad del reino, tenía que hacerle indudablemente incómodo y sospechoso a los romanos y al soberano de Galilea. Incluso un acontecimiento sin matiz político en sentido estricto, como por ejemplo la entrada espectacular de Jesús en Jerusalén, debía antojárseles políticamente peligrosa a los representantes del poder. Pero la situación se volvió aún más crítica por la acción simbólica, de núcleo indudablemente histórico, con que al estilo de los grandes profetas purificó el templo. Semejante proceder hubo de parecer a los ojos de las jerarquías de Jerusalén y de los fariseos una sacrílega presunción respecto al santuario, convirtiéndose así en una seria amenaza para su vida. Así pues Jesús (y en esto están hoy ampliamente de acuerdo los exegetas) tenía que contar con la posibilidad de un fin violento.

Si Jesús no se metió ingenuamente en esta situación, sino que aceptó conscientemente las consecuencias, por ejemplo de su acción en el templo, no hay duda de que también él buscó una interpretación de este destino. Hay unas palabras particularmente enigmáticas, que expresan metafóricamente la certeza imprecisa en los detalles, pero indiscutible en el conjunto, sobre el fin de su actividad (cf., por ejemplo, Lc 13,31 y ss.), como el signo de Jonás (cf. Lc 11,30). Por eso no puede excluirse que las palabras de Mc 10,45, al menos en su sentido fundamental, se deban al Jesús terreno: «Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos». El acto de la última cena

refuerza la convicción de que Jesús no se limitó en todo caso a aceptar pasivamente su destino, sino que más bien lo incorporó activamente a su conducta. Seguramente sólo a la luz de pascua comprendieron los discípulos el pleno significado de los gestos de entrega de la última cena; pero éstos enlazan al mismo tiempo con la conducta del Jesús terreno, el cual se consagra particularmente a los que andan perdidos y entrega su propia existencia por los oprimidos.

Esta existencia absoluta, ilimitada y enteramente *para* los hombres oprimidos, apoyada y fundada en la misión recibida del Padre («proexistencia» se la denomina hoy, con un término precisamente nada estético) es, a pesar de todos los cambios e interrupciones, algo completamente distinto de los gestos de entrega de la última cena o de los enunciados de que Jesucristo murió «por nosotros», «por nuestros pecados».

Cualesquiera que sean las respuestas a cuestiones concretas difíciles, de una cosa podemos estar seguros: cuando la Escritura, y en pos de ella la confesión de fe de la Iglesia, hablan de la pasión y muerte de Jesucristo, se concentra en ellas el sentido y la orientación de la actividad de Jesús, e incluso su misión. Por eso al decir «padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado», no se menciona simplemente una escueta cadena de hechos particulares externos, denominados históricos, sino que en esta graduación cualitativa se expresa todo el sentido y la consumación de la persona y de la obra de Jesús. Esta interpretación no hace más fácil la comprensión de Jesús. Pues aquí no se trata de una muerte violenta después de una vida de éxitos y feliz. La muerte aparece ante todo como el fin absoluto de su camino. ¿Hubo alguien que prometiera más a la humanidad que este profeta? ¿Hubo algún fracaso mayor que la muerte en forma del ajusticiamiento más bochornoso que el mundo antiguo conocía?

No es necesario que consideremos aquí cada una de las estaciones de este vía crucis. Ya sólo sus nombres manifiestan suficientemente la historia de la pasión: la traición ignominiosa, el prendimiento, la huida de los discípulos, el proceso, la condena a muerte, las burlas, la flagelación, el camino hacia el Gólgota, la crucifixión. ¿Y qué clase de muerte? Nada se dice de serenidad socrática, de libertad interior, de superioridad y serenidad ante la muerte; en lugar de ello se habla de abandono absoluto por parte de los hombres, incluso de los más allegados, y, finalmente, del mismo Dios.

Fue una muerte que lo truncó todo, brutal e infamante, que hace enmudecer por la crueldad del dolor y de la impotencia. Esta muerte llevó a Jesús hasta el abismo de su misión, pues el testigo más fiel de Dios es aparentemente abandonado por el mismo Dios.

III

Sin embargo, no se puede enjuiciar esta muerte por su crueldad y su soledad. De nada sirve un cálculo cuantitativo de los tormentos para comprender su significado. Aquel Jesús sin violencia no aspiraba al poder político, sino que abogaba por la voluntad originaria de Dios y por la libertad que en ella se le abre al hombre. Solamente la obra y la vida de Jesús permiten ver claramente lo que distingue la cruz de este ser único de todas las restantes cruces grandes y pequeñas de la historia del mundo. El sufrimiento de Jesús no se puede definir únicamente por la medida del sufrimiento humano.

Surge aquí la cuestión de si se mantiene la tensión interior de estos enunciados sobre la pasión en el credo. En definitiva, se hacen ya desde el comienzo de la sección cristológica, de Jesucristo en cuanto Hijo unigénito del Padre y en cuanto señor del mundo

y de la historia. Sin este contrapunto se le quita a la confesión del sufrimiento y de la muerte de Jesús el aguijón que estimula toda la historia. Se concibe entonces a «Dios» como el omnipotente, que en lo alto del cielo es ajeno al sufrimiento y al dolor del mundo de los hombres. Su divinidad consiste justamente en que permanece en su trono, en su autosuficiencia beatífica, extraño a la injusticia y a la muerte. Y no pocas veces, el mundo rebosante de necesidad y dolor es considerado como sombra y apariencia. En cambio, Dios en Jesucristo penetra justamente en él. Se revela en lo más profundo del rebajamiento, del abandono y de la entrega sin límites de su Hijo en la cruz. Dios, por un amor libre, se convierte en lo contrario de sí mismo, cargando con el pecado, la perdición y el abandono de Dios. Por eso Dios puede sufrir también infinitamente, y sólo desde este ser de Dios es dado aunar en el pensamiento un Dios perfecto con el sufrimiento y la muerte.

Se pone así también de manifiesto que no sólo cuenta el exceso del dolor, sino el hecho y la manera como el amor, que lo abarca todo, incluida la muerte, da sentido y orientación al dolor como tal. Dios no se alegra del sufrimiento y del dolor en cuanto tales. Lo primero y lo último es el amor que se supera y se da; el dolor y los sufrimientos de suyo no son nada. Mas como el mundo se distingue por el egoísmo, por la «rapiña» en provecho propio y por la muerte, el amor de Dios ha de adoptar la figura del varón de dolores. Al no perdonar el Dios vivo a su Hijo, sino entregarlo por los hombres, hace suyo este destino. El grano de trigo que no cae en la tierra y muere no da fruto. Hay que mantener esta tensión (una inversión de toda idea sobre Dios) entre sufrimiento y Dios. «Nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y para los gentiles locura» (1 Cor 1,23). El que reconoce esta revelación de Dios en la cruz aprende a deletrear de una manera nueva la palabra «Dios». Mas esto significa, a su vez, que el sufrimiento y la cruz de Jesús sólo pueden comprenderse desde Dios.

Hemos de tomar constantemente nuevo impulso para poder afirmar toda la seriedad de este sufrimiento de Dios. «Que la naturaleza omnipotente fuera capaz de descender hasta la bajeza del hombre es una demostración más clara de su poder que la grandeza de sus milagros. El descenso de Dios es un cierto exceso de poder... La grandeza se manifiesta en la bajeza, y, sin embargo, no se rebajó con ello la grandeza» (Gregorio de Nisa)[15].

Esto se comprende fácilmente; sin embargo, destruye toda la importancia de este acontecimiento de una manera radical suavizar la muerte de Jesús o reducirla a un éxito de Dios previsible desde mucho antes. Por eso está bien que el credo refuerce y complete la afirmación de «muerto» con la referencia a la sepultura de Jesús. Generalmente los ajusticiados son enterrados sin lamentaciones ni cortejos fúnebres. Esta última ignominia se evitó gracias a la valiente intervención de José de Arimatea, el cual pidió el cadáver de Jesús. El entierro subraya una vez más el carácter irrevocable y definitivo de la muerte.

El sepulcro es el sello de la muerte. Con ello se pone otra vez de manifiesto que no se trata de un retorno mítico de los mismos sucesos naturales o de una dialéctica de carácter cósmico de una salvación perdurable: «no ocurrió nunca, pero existe siempre», dice Salustio[16], refiriéndose al mito que se celebra en el culto de Atis. Dios no se limita a rozar el tiempo a la ligera, sino que se encarna, penetra en la historia y se somete a las leyes del tiempo, a menudo crueles, como queda demostrado. En el anonadamiento de Dios entra también esta alienación. La salvación de Dios se manifiesta en medio del tiempo, no en los comienzos brumosos del mito, ni tampoco en el futuro siempre prometido y nunca cumplido.

---

[15] *Oratio catechetica*, 24 (*PG* 45, 64 CD).

[16] Citado en H. Schlier, *Das Ende der Zeit, Exegetische Aufsätze und Vorträge*, III, Friburgo 1971, p. 304.

Por eso resulta indispensable el fuerte acento que le da al credo la adición: «padeció bajo el poder de Poncio Pilato»; caracteriza de una manera insospechada la entrada concreta de Dios en el sufrimiento de la historia y la seriedad con que comparte el dolor de toda criatura.

IV

Desde aquí se ha de responder a quienes preguntan por el significado que tiene hoy este mensaje. Ya la misma pregunta plantea una problemática más profunda. En efecto, es propio de la estructura y del sentido de una confesión de fe, no sólo que esté concebida a partir de nuestros problemas y necesidades, sino que nos ayude a desviar la mirada de nosotros para fijarnos con alabanza y adoración en las proezas de Dios y en su gloria. El credo no es ni un compendio de doctrina dogmática, ni directamente un programa de vida existencial. Su carácter escueto y preciso se debe, no en última instancia, a la actitud de alabanza, en la cual el hombre mismo se vuelve sencillo al juntar las manos. Cuando los enunciados, y sobre todo entonces, son tan escuetos como en nuestro artículo, no se puede ignorar tampoco la procedencia del credo de la celebración del culto divino. Mas tampoco una confesión de fe, a pesar del carácter venerable y vinculante, está exenta de una rigidez formulista. Si no se percibe la pretensión oculta en la confesión y la alabanza, el credo pierde el aguijón provocativo del evangelio. Por eso necesita hacerse verdad en nuestra vida. Ya Pablo y los evangelistas tienen en alta estima las confesiones de fe tradicionales, precisamente porque, sin perjuicio de la fidelidad literal, refieren las fórmulas en el respectivo contexto de una manera radical a la vida concreta de la comunidad y de los cristianos. La Iglesia ha tenido siempre esto en cuenta, interpretando el credo en la predicación y en la instrucción de la fe de una manera siempre nueva. Si no se

olvida, pues, la «inutilidad» de la confesión de la fe, que tiene su raíz en la adoración y en la alabanza, se puede preguntar confiadamente por su «relevancia» para la superación de lo cotidiano en el Espíritu de Jesucristo.

Estimo que en nuestro artículo de fe: «padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado» revisten hoy particular urgencia los siguientes enunciados sobre nuestra vida:

1. Los hombres somos de tal condición, que no podemos tolerar al justo

La pregunta: qué le ocurre al hombre justo y cuál es su destino, ocupó ya a Platón cuatrocientos años antes de Cristo en un memorable presentimiento. El resultado de su reflexión es que el justo perfecto tiene que cargar con la apariencia de la injusticia, manteniéndose inalterado sin preocuparse de la opinión publica y permaneciendo hasta el extremo fiel a la justicia. El verdadero justo será en este mundo un ser perseguido e ignorado. «Ellos (los que alaban la injusticia por encima de la justicia) dicen que el justo animado de estos sentimientos debe ser encadenado, azotado, torturado, que se le han de sacar los ojos y, finalmente, que será clavado en la cruz...»[17]. El verdadero justo será clavado en la cruz por el mundo, por nosotros, porque no amamos la verdad, la justicia y el amor. *Ecce homo:* tal es la verdad sobre el hombre; que el mundo rechaza, humilla y elimina al único justo. La cruz le revela al hombre la desconsideración con que lucha para lograr su éxito egoísta,

[17] *Politeia,* libro II, 361e (versión de Schleiermacher ligeramente retocada por mí). Sobre el lenguaje, cf. E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche,* Wiesbaden 1950; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit,* III/1, Einsiedeln 1965, pp. 151 y ss. (cf. trad. esp.: *Gloria: una estética teológica/4. Metafísica. Edad Antigua,* Ediciones Encuentro, Madrid 1986, pp. 159 y ss.).

con que impone sus ideas, con que tergiversa la verdad, llegando incluso a interpretar la historia de su injusticia como un heroísmo. La cruz nos arrebata sin miramientos todas las máscaras con que encubrimos nuestra vida.

2. Dios se identifica con el hombre hasta en los abismos más profundos del fracaso y de la inutilidad

La historia de la pasión de Jesús no sólo es el espejo del hombre, sino que nos manifiesta la insondable profundidad del rebajamiento de Dios. Dios acepta en su Hijo el fracaso y la insuficiencia humanos. La cruz es el símbolo real de que Dios no elude el fracaso inmerecido en este mundo. En el ámbito sin límites de su capacidad divina de sufrimiento abrazó todos los abismos de las debilidades humanas, soportándolas y saboreándolas hasta las últimas consecuencias. Con ello le quitó el aguijón a todas las posibilidades del fracaso humano, y ante todo a la muerte. En este sentido dice un antiguo axioma de la teología patrística: lo que Jesucristo aceptó en otro tiempo quedó también redimido. Por eso el cristiano puede establecer una relación propia con la limitación de lo creado, con la hostilidad del mal y asimismo con el poder del pecado: no cohonestar o excusar nada suyo, mirar con valor y franqueza el fracaso real y confesar la culpa cometida, aceptar lo inevitable sabiendo que los poderes del mal han sido ya quebrantados secretamente. Forma parte de la contemplación objetiva de la realidad la identificación con lo que se ha perdido. Pues en la experiencia de la cruz no puede existir para el hombre nada simplemente perdido, de no ser el mal. Este misterio de la redención no puede nadie descifrarlo; pero puede despertar energías insospechadas, superar las dificultades y aminorar el sufrimiento.

3. Sólo la cruz puede eliminar la eterna afirmación de nosotros mismos y crear unas condiciones de vida verdaderamente fraternales

Identificación y solidaridad son objetivos excelentes, pero se encuentran constantemente amenazados por nuestra tendencia a la afirmación de nosotros mismos y al egoísmo. Por eso la cruz desenmascara todas las formas ingenuas, y mucho más las impías, de la llamada solidaridad. Un amor fraterno que no se ve forzado por la cruz a romper con la constante referencia a sí mismo para lanzarse al espacio inconmensurable del mundo carece de aliento, se resigna pronto y se viene abajo. La delación sin miramientos de la afirmación de nosotros mismos prueba que todos los intentos de amor necesitan redención. Sólo el que superándose a sí mismo se ha ejercitado en la necedad del amor nacido del Espíritu de Jesucristo poseerá aquella apertura definitiva, la serenidad imperturbable y el verdadero desinterés, sin los cuales no es posible a la larga la convivencia humana.

4. La cruz es la aproximación de Dios a nosotros; de ahí se sigue por nuestra parte el acercamiento a los demás y la disposición a perdonar a los otros

La pasión y la muerte de Jesucristo han sometido a una profunda crisis todas las representaciones de expiación y satisfacción de la humanidad. No es el hombre el que se reconcilia con Dios mediante la ofrenda de un don satisfactorio, sino Dios el que en su amor justifica al hombre injusto. Dios no espera a que los pecadores se acerquen a Él, sino que, como en la parábola del hijo pródigo, da el primer paso. Él es aquel amor que se desentiende de sí mismo y se lanza en busca de lo perdido. Esto mismo se aplica al

discípulo de Jesucristo, el cual justamente en las situaciones funestas debe suscitar un clima de confianza donde quizá sólo existe motivo para la desconfianza. Desde luego, también esta superación de sí mismo puede tropezar con una resistencia inexorable y quedar desgarrada en la cruz de múltiples intereses. La disposición al perdón sin límites ni condiciones es lo único que queda entonces. La aceptación de la cruz supone ser enviado como cordero en medio de lobos.

5. La muerte de Jesús quebranta las pretensiones absolutas del dominio político

El reino de Dios, entendido exclusivamente en el sentido de Jesús, pone en crisis la pretensión de absolutismo de cualquier régimen político. En la cruz, sobre todo, se pone de manifiesto la contradicción entre las pretensiones del poder político y de la verdad. Las exigencias absolutas del poder político resultan quebrantadas también porque Jesús no consintió nunca que ligaran su conciencia.

Quien tiene en más el testimonio de la verdad y escucha a Dios antes que a los hombres (Juan el Bautista, los primeros cristianos en su resistencia al culto del emperador, Tomás Moro y tantos otros son ejemplo de ello) rechaza las exigencias desmedidas de dominio absoluto por parte del político sobre el hombre. Dar testimonio de ello con el compromiso de la vida concreta es poner al descubierto nuevamente el rango y el límite de lo político.

6. El que cree en Jesucristo no debe morir solo

La muerte del hombre es terrible, incluso después de la victoria de Jesús sobre este último enemigo del género humano. Sin embargo,

el poder de la muerte queda superado, de suerte que nadie debe ya morir en completo abandono y carente de toda relación vital. Al haber aceptado Jesús en la suya nuestra muerte, perdió nuestra muerte su desesperación y desolación. En virtud de la unión con la muerte de Jesús, nadie debe ya morir solo, aunque en presencia de la muerte todos se echan atrás. El primogénito de los muertos es el que conduce a la vida a sus hermanos.

Con esto estamos hablando ya implícitamente de la nueva vida manifestada en la resurrección de Jesús. Los enunciados sobre la pasión y el relato de la muerte de Jesús no habrían proyectado aquella luz sobre el abismo de la existencia humana, si esta vida hubiera quedado estancada en la muerte. En el credo, ningún artículo de la fe permanece en definitiva aislado, pues de lo contrario resultaría falso. Sin embargo, cada serie de afirmaciones tiene su tono propio y su verdad inconfundible. Lo mismo se aplica a nuestro artículo. Si no sabemos detenernos pacientemente en él, podríamos entender mal también el mensaje de la resurrección. Un triunfalismo evidente y una falsa transfiguración serían el resultado ante la amargura de la cruz, la seriedad de la muerte y el sufrimiento del mundo. La cruz de Jesús no es una fase de transición. El Señor resucitado conserva sus llagas, y la gloria del resucitado llega en este mundo hasta donde le sirven sus discípulos cargados con la cruz. La confesión de fe apostólica, después de este artículo «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado», no pasa sencillamente al anuncio de la resurrección, sino que sondea por última vez la plena dimensión de la muerte de Jesús, confesando: «Descendió al reino de la muerte».

Descendió al reino de la muerte (a los infiernos), al tercer día resucitó de entre los muertos

LEO SCHEFFCZYK

Si no se entiende el credo simplemente como sucesión de proposiciones teóricas, sino, según se concibió propiamente, como un canto de alabanza y de elogio de las maravillas de Dios en su creación[18], podemos decir entonces: este himno alcanza un acuerdo particularmente notable en el anuncio del descenso a los infiernos y de la resurrección de Jesucristo. Se alcanza aquí, en cierto modo, un momento culminante, desde el cual se proyecta nueva luz sobre las verdades anteriores y subsiguientes de la fe.

I

Mas lo que a unos les parece claro como la luz, a otros se les antoja hoy en la Iglesia oscuro y contradictorio. De hecho, la confesión de la fe, después de mencionar la muerte en cruz de Jesucristo, habla de acontecimientos que no se ajustan a nuestra concepción espacio-temporal. El que piense que la realidad para el

[18] Sobre el carácter de alabanza de las fórmulas de fe o su sentido doxológico, cf., entre otros, W. Pannenberg, «Was ist eine dogmatische Aussage?», en *Pro veritate* (edit. por E. Schlink y H. Volk), Munich 1963, pp. 354 y ss.

hombre se limita únicamente al espacio y el tiempo de este mundo[19], no logrará creer en estas verdades, ya que parten precisamente de la idea de que la realidad toca también esferas y dimensiones completamente distintas de las que pueden registrar nuestros sentidos, y de que la redención de Jesucristo comprende y penetra todas estas dimensiones. En este sentido, la afirmación de la bajada a los infiernos y de la resurrección de Jesucristo es una confesión de la radicalidad y de la universalidad de la redención, la cual desde el sacrificio de la cruz se extiende a todos los abismos y alturas del cosmos y de la historia, y además los transforma.

Al hablar de «descenso» y de «resurrección» de Jesucristo o de «abismos» y «alturas», obviamente empleamos representaciones sensibles naturales e imágenes gráficas. El empleo de estas representaciones e imágenes le acarrea a la fe cristiana el reproche de seguir defendiendo la antigua concepción del mundo en tres planos, que no corresponde ya al pensamiento contemporáneo. Por eso se dice a menudo que el contenido y el sentido de esas afirmaciones no le sirven de nada al hombre moderno. Sin embargo, una verdad de fe no está nunca ligada a los vaivenes de una determinada concepción del mundo[20]. Es verdad que en su forma y formulación externas está siempre encuadrada en un cierto marco de ideas sobre el mundo; sin embargo, romperá constantemente ese marco, porque conlleva un misterio que ninguna concepción del mundo puede reproducir con entera transparencia, ya que las trasciende a todas.

---

[19] Esta concepción la defiende hoy con particular nitidez el exégeta evangélico H. Braun, «Die Heilstatsachen im Neuem Testament», en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 2.ª ed., Tubinga 1967, pp. 299 y ss.

[20] Cf. al respecto, entre otros, L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche - heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlín 1973, pp. 111 y ss., y *Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974, pp. 96 y ss.

II

Esto hemos de decir también del misterio del sábado santo, significado, en el fondo, con la imagen del descendimiento de Cristo al reino de la muerte[21], o como se decía antes más gráficamente, con la bajada de Cristo a los infiernos, al «lugar» de los muertos, que antes de la acción redentora de Jesucristo no podían alcanzar aún la meta de la unión bienaventurada con Dios. La idea del «reposo en la tumba» de Cristo, asociada comúnmente al sábado santo, no agota en realidad el misterio y el sentido de ese día litúrgico. Por su relación con la muerte redentora de Cristo en la cruz, este denominado reposo adquiere un significado y una fuerza salvíficos vinculados a un acontecimiento real y a un suceso profundo. El «descanso del sábado santo», en efecto, es en primer lugar una indicación de que el Redentor como hombre penetró realmente en la muerte, de que, como todos los hombres, aceptó el sino de la muerte en toda su realidad y tragedia, de que con ello llegó a la última etapa de su anonadamiento, equiparándose hasta lo más hondo con el destino de todos los justos difuntos. Por eso, en el reposo del sábado santo se expresa últimamente el misterio de la solidaridad[22], de la vinculación del Redentor con los justos hombres que antes de él habían sucumbido a la muerte física.

Es evidente que esta aceptación del destino de los muertos y esta solidaridad del Redentor con los difuntos no podía carecer de significado y de eficacia para ellos. Que el Redentor mismo, el cual no estaba propiamente sometido al destino de la muerte por carecer de pecado, se pusiera en contacto, después de su acto redentor

[21] La Iglesia habla aquí más exactamente de descendimiento de Cristo como de un descendimiento «en su alma»; cf. *Denzinger-Schönmetzer,* p. 801.

[22] Cf. sobre esta idea la amplia exposición de H. Urs von Balthasar, «Der Gang zu den Toten», en *Mysterium Salutis* (edit. por J. Feiner y M. Löhrer), III/2, Einsiedeln 1969, pp. 227 y ss.

en la cruz, con los muertos, sólo puede significar para ellos la comunicación de la virtud de la redención. Se trata de transmitir al reino de los muertos las energías liberadas por la redención. Por eso el Nuevo Testamento, con el autor de la primera carta de Pedro, dice que Cristo «fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión» (1 P 3,19). Era el mensaje de la liberación llevada a cabo por medio de Él[23]. Es verdad que también esta afirmación se hace necesariamente en forma gráfica y figurada. Pero en cuanto al contenido es fundamentalmente distinta de las representaciones fantásticas y exuberantes de los fantásticos mitos paganos, en los cuales los dioses penetran en el mundo subterráneo a fin de devolver a los muertos a una existencia concebida de una manera puramente terrena, después de una lucha gigantesca con las potencias del caos[24]. El significado del mensaje bíblico-cristiano del descendimiento de Cristo a los infiernos es algo religioso y sobrenatural de sentido salvífico: la aplicación de la virtud de la redención a toda la humanidad pretérita a través del Redentor, el cual abre ahora definitivamente a la humanidad el acceso a Dios, y concretamente visitándola en su esfera más ínfima, en su condición más sombría y, hablando de nuevo metafóricamente, en el lugar más profundo del cosmos.

Desde aquí, una mentalidad creyente puede comprender también que el término de este descendimiento del Redentor, el punto último de su anonadamiento, debía ser asimismo el principio del verdadero camino de su vida. Desde esta sima, el camino de Jesucristo volvió a ser ascendente. Para el Redentor, que sólo había aceptado la muerte representativamente, el contacto más hondo con el reino de los muertos se convirtió a la vez en ascensión hacia

[23] Cf. para la explicación de este pasaje M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik*, I, Munich 1969, p. 504.

[24] La distinción entre la verdad de la fe cristiana y el mito pagano la ha expuesto hace ya mucho C. Schmidt, *Der Descensus ad inferos en der alten Kirche* (Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 13 Bd.), Leipzig-Berlín 1919, pp. 453-576.

la vida, y hacia la vida definitiva en Dios y en su gloria. Por eso el descenso de Cristo a los infiernos, verificado en virtud de la consumación de la redención, no es más que la primera fase de un proceso que toca su meta con la resurrección. Por eso en muchas imágenes del arte religioso de la Iglesia oriental es siempre ya Cristo resucitado y transfigurado el que rompe las paredes de las cárceles y lleva consigo a los prisioneros hacia la vida. «Resurrección» o (como dice más a menudo la Escritura para poner de relieve la acción de Dios en Jesucristo) «despertamiento» significa para él la admisión de toda su persona en la gloria y la vida de Dios. No se trata, pues, aquí, como con frecuencia se afirma erróneamente, de la vuelta de un muerto al mundo terreno, sino de algo mucho más poderoso, a saber, de la transformación del hombre Dios a través de su muerte en la vida imperecedera de Dios, que no admite comparación con ninguna vida terrena. Como esta transformación abarca la persona entera del Hijo del hombre, y por tanto también el cuerpo; y como el cuerpo del hombre condensa siempre una parte del mundo y un trozo de la historia, este acontecimiento del día de pascua dice una relación mucho más íntima a nuestro mundo y a nuestra historia que el hecho enteramente oculto de la bajada de Cristo al reino de la muerte. Evidentemente puede decirse que la resurrección como tal, o sea, el acontecimiento de la aceptación del Hijo del hombre en la gloria del Padre, es una acción divina que permanece oculta e inaccesible a los sentidos humanos, exactamente igual que en cualquier acción divina; por ejemplo, en la primera creación de Dios, en la encarnación en el seno de la Virgen o en la venida del Espíritu Santo al alma en gracia. Mas como en la resurrección se trataba de un acontecimiento del mundo y de su historia, debía manifestarse también en la historia y atestiguarse en ella. Esto tuvo lugar en las apariciones del resucitado, pero también en el signo del sepulcro vacío, aunque el sepulcro vacío en sí y de por sí no constituye el fundamento de la fe en la resurrección.

III

De la peculiar relación de la resurrección con el mundo y con la historia, que se patentiza ante todo en las apariciones del resucitado, se sigue una serie de cuestiones difíciles para el pensamiento creyente, que la teología científica actual explica con vigor y agudeza, respecto a las cuales nos limitaremos en las consideraciones siguientes a algunas indicaciones. Para la teología científica, y en primer lugar para la exégesis histórico-crítica, el problema fundamental estriba en la cuestión de cómo un acontecimiento único, que carece absolutamente en la historia de paralelos o correspondencias, puede tocar de alguna manera este mundo y su historia y conseguir en ella expresión y forma. El problema se compendia todo él en la cuestión básica: ¿qué sucedió objetiva y realmente en la resurrección de Cristo y en sus consecuencias, y concretamente en Jesús mismo y, luego, en sus discípulos? Como una respuesta positiva a esta pregunta, que supone la convicción de un suceso real en el hombre Dios Jesucristo y en sus discípulos, suscita indudablemente muchas dificultades, algunos intérpretes modernos tienden a opinar que propiamente no ocurrió nada en Jesucristo y en los discípulos; nada, en el sentido de una acción objetiva, nueva y que penetrara en nuestro mundo. Y así, un moderno periodista teólogo puede afirmar a propósito de la acción de Dios en Jesús mismo: «No fue Dios quien lo encumbró, sino que ha sido la Iglesia la que lo ha hecho»; «le ha ensalzado y le ha colocado en el trono de Dios»[25]. Lo que hubo de ocurrir en los discípulos, se formula en esta concepción con mayor o menor claridad como un fenómeno intrapsíquico, sobre el cual no hay nada más que inquirir, y como un resurgir de su fe en Jesús de Nazaret. Una orientación parecida sigue la interpretación de un influyente exegeta

[25] Así, H. Zahrnt, *Wozu ist das Christentum gut?,* Munich 1972, pp. 112 y ss.

moderno, el cual afirma: «La resurrección es un mito..., sobre la reanimación de un muerto... Para el pensamiento moderno, tales historias, análogamente a las de la ascensión y el descendimiento de Cristo a los infiernos, están liquidadas»[26]. De esta manera la resurrección y su testimonio histórico se consideran en el fondo como un mito pagano proveniente de la vieja concepción del mundo. Frente a semejante afirmación de la crítica, uno se limita a preguntar por qué los griegos, propensos a los mitos, y a los cuales Pablo predicó en Atenas la resurrección (Hch 17,32), no se mostraron dispuestos a aceptar este mito, sino que se burlaron del Apóstol. Luego, manifiestamente, no es por la concepción del mundo por lo que griegos y judíos rechazaban la resurrección, mientras que los cristianos creían en ella, ya que la concepción del mundo era esencialmente la misma para todos los hombres de la antigüedad.

La diferencia estribaba únicamente en la creencia en un acontecimiento único, del que habían sido testigos los discípulos en las apariciones del resucitado. El testimonio más antiguo al respecto procede del apóstol Pablo, el cual en la primera carta a los Corintios no solamente habla de una acción real de Dios en Jesús muerto y sepultado, sino también de apariciones a los discípulos claramente definidas, ocurridas en el tiempo y en el espacio. Desde esta fe en la resurrección, entendida de una manera absolutamente realista, explica luego en frases lapidarias: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe... Y hasta los que murieron en Cristo perecieron... Si sólo mirando a esta vida, tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres» (1 Cor 15,19). De esta manera, la resurrección de Jesucristo, en cuanto acontecimiento real e histórico, se presenta como «el centro de la fe cristiana, y la cuestión de su resurrección

[26] Así R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament,* Tubinga 1929, p. 15.

como la cuestión decisiva»[27], tanto de la teología como de la fe cristiana.

Entre los signos más inquietantes de la época se cuenta que la teología cristiana no dé ya una respuesta inequívoca a esta cuestión, y que la creencia en una resurrección real y atestiguada con apariciones objetivas se vea expuesta a un «sorprendente proceso de atrofia»[28]. Es cierto que en todas partes se mantiene aún el término «resurrección». Pero cada vez más se vacía el sentido de la palabra de su contenido objetivo y realista, y se lo disuelve en un significado subjetivo, idealista o existencialista[29]. Así sucede cuando se dice, por ejemplo, que la palabra «resurrección» es meramente expresión del significado salvífico de la cruz[30] y que solamente quiere decir que la vida nos viene de la cruz. Pero a esto hay que objetar: un Cristo retenido por la muerte no puede transmitirnos la vida. Es decir, sin una vuelta real de Jesús a la vida, incluso la cruz pierde su significado de vida y de salvación. Idéntica atrofia de la fe en la salvación se produce cuando se afirma que Jesús únicamente volvió a vivir en el recuerdo de los discípulos, que resucitó en la predicación o en una cierta inspiración de la comunidad. Muchas veces se dice también que la palabra «resurrección» no es más que un término enigmático, una cifra del hecho de que la «cuestión de Jesús» no terminó con su muerte, sino que prosiguió, y todavía hoy continúa[31]. De todas estas interpretaciones hay que decir que, en este sentido, todas las comunidades religiosas pueden

---

[27] Así G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 2.ª ed., Tubinga 1965, p. 1.

[28] Así K. Rahner, «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», en *Schriften zur Theologie*, IV, 1967, p. 158.

[29] Cf. al respecto P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz 1974, pp. 43 y ss. También aquí predomina la interpretación subjetiva e idealista.

[30] Así R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, I, Hamburgo 1948, p. 44.

[31] Así, ante todo W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964.

afirmar la resurrección de sus fundadores ya difuntos; en efecto, la causa de cualquier personalidad histórica persiste, ya sea en el recuerdo de los hombres, ya sea en sus palabras o en sus actos. Para una concepción así de la pervivencia del recuerdo, de la predicación o de la causa de Jesús, los discípulos no hubieran elegido jamás el término «resurrección», el cual en su mundo circundante significaba manifiestamente despertar del sueño o despertar de la muerte al fin de los tiempos[32]. Por eso, al referir los discípulos precisamente esta palabra a Jesús muerto, debían entenderla necesariamente en el sentido de paso de la muerte a la vida, de un cuerpo muerto a un cuerpo transfigurado. Aplicaron a Jesús esta expresión «verdaderamente ha resucitado» (Lc 24,34), pero no arbitrariamente y con una hipérbola poética. Recurrieron más bien, y con razón, a esta palabra porque percibieron al crucificado como vivo en sus apariciones.

La interpretación de estas apariciones decide la cuestión del contenido y del motivo último de nuestra fe en la resurrección. Se quisiera aquí suavizar la fe y explicar estas apariciones como interpretaciones subjetivas de los discípulos, como puras experiencias internas, como testimonio de la fantasía religiosa o como visiones. Pero los relatos son demasiado concretos, demasiado realistas y están rebosantes de realidad para ello. El verbo empleado constantemente en ellas: «ser visto», «dejarse ver» es, según el lenguaje bíblico, expresión de una revelación divina, que Dios mismo realiza en el hombre y que no procede precisamente del interior del hombre[33], sino que penetra en él y le rebasa. Las simples visiones, de las cuales ya el satírico pagano Celso decía que podía tratarse de desvaríos de hombres ingenuos, no pueden explicar nunca que los discípulos vivieran un encuentro personal, en el cual Jesús les

[32] Cf. sobre esto, entre otros, W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* Gütersloh 1964, p. 70.

[33] Cf. al respecto el artículo correspondiente en el *Theologischen Wörterbuch zum NT,* V, p. 357.

dirigió la palabra, y en el que ellos le reconocieron, en el que llegaron a la fe en su divinidad y a adorarle (cf. Jn 20,28). No se postra uno de rodillas ni se adora a una experiencia interna o a una representación de la fantasía (cf. Mt 28,9).

No obstante, hay que comprender ciertas dificultades y objeciones de la crítica bíblica, que aluden, por ejemplo, a ciertos rasgos legendarios o a las desigualdades de estos relatos. Estas dificultades, sin embargo, no bastan para explicar el relato en conjunto como no ocurrido y antihistórico. Más bien remiten al misterio peculiar que tuvo lugar aquí en presencia de los discípulos; a lo inefable, que las palabras humanas no pueden captar con perfecta transparencia, pues, en realidad, ni la resurrección misma, ni las apariciones del resucitado son hechos corrientes de este mundo, ni pueden medirse con normas físicas. Su carácter singular y maravilloso lo muestra también el hecho de que, de un lado, se pueda palpar al resucitado, y, de otro, no se le pueda retener; que posea una forma y, sin embargo, pueda permanecer desconocido (cf. Lc 24,16); el que su aparición sea un hacerse presente y, a la vez, un sustraerse. Todo esto indica que las manifestaciones no tenían en sí un carácter puramente natural y terreno, sino que eran revelaciones, en las cuales la realidad de lo divino penetraba en la esfera de lo terreno. Por eso, para ellas como para la resurrección en general, no es válida tampoco la alternativa histórico o antihistórico. La resurrección no fue ciertamente histórica, en el sentido de una comprobación puramente externa, como, por ejemplo, la aparición de Alejandro Magno en Asia o la destrucción de Jerusalén. Mas no por eso era simplemente trascendente y carecía de contacto con este mundo y con la historia. Era histórica de tal forma que, al mismo tiempo, trascendía la historia terrena de los hombres y hacía saltar los límites de lo puramente histórico, y anticipaba ya el fin de la historia, concretamente en el Señor glorificado y que se manifestaba a los discípulos. Ella era ya el acontecimiento último decisivo de la

historia, que por un lado se mantenía en la historia, pero que ya la trascendía en la metahistoria.

IV

Desde este ángulo puede comprenderse también la importancia y el significado salvífico de la resurrección de Jesucristo. Este sentido no estriba en lo extraordinario y milagroso de este acontecimiento como tal. Dios no intentaba llevar a cabo con este acto meramente algo que habría de asombrar a los hombres; intentaba con él, más bien, afirmar y consumar nuestra salvación. Pero esta salvación no podemos alcanzarla nosotros sin el mediador Jesucristo. Por eso la resurrección significa primeramente para Jesucristo la plena revelación del secreto de su persona; significa para él la exaltación a la condición de Señor vivo de igual majestad que Dios. Este acontecimiento fue el que ratificó la pretensión de los poderes divinos de Jesús, el cual durante su vida terrena permaneció siempre velado y oculto bajo la forma humana. El Señor vivo no sólo puede ahora emplear su fuerza vital divina en favor nuestro; también es posible lo contrario, es decir, que nosotros podamos establecer una relación personal con Él. Por supuesto, esto sólo es viable cuando se comprende la resurrección como acontecimiento real en Cristo entero, uno de los puntos débiles y de las contradicciones mayores de la interpretación meramente existencialista de la resurrección es que, según ella, no puede existir una relación personal con el Señor glorificado[34]. Se supone incluso que no ha sido realmente elevado, sino que simplemente así lo ha «celebrado» la Iglesia[35].

[34] Así R. Bultmann, *Kerygma und Mythos,* I, Hamburgo 1948, p. 141.

[35] Cf. también E. Fuchs-W. Künneth, *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten,* Neukirchen 1973, p. 103.

Sin embargo, en la elevación real y transformante de Cristo entero al Padre está también el fundamento de la certeza de nuestra fe sobre la virtud de la redención, que por el poder del resucitado comienza también ahora a actuar en nosotros. Pablo, en el pasaje clásico de la primera carta a los Corintios, atribuye la certeza de nuestra propia resurrección a la resurrección del Señor. Esta certeza se vendría abajo, si Cristo no hubiera vencido realmente a la muerte. Pero en este pasaje se pone también de manifiesto que, para el que cree en su propia resurrección personal al final de los tiempos, no resulta imposible creer también en la resurrección corporal de Cristo, pues ambos misterios se compenetran entre sí y se condicionan recíprocamente.

Pero el significado de la resurrección real de Cristo se extiende también todavía a otros ámbitos; por ejemplo, al ámbito de la Iglesia y de los sacramentos. Porque Cristo resucitó realmente y vive junto al Padre puede la Iglesia ser su cuerpo y permanecer unida a Él de una manera permanente, viva y corporal. Solamente desde el Señor resucitado pueden también los sacramentos recibir la virtud que los convierte en signos plenos de la acción divina en los creyentes. Esto se aplica ante todo al sacramento cumbre de la eucaristía. No podríamos venerar en él al verdadero cuerpo del Señor, si este cuerpo no existiera junto al Padre con una existencia transfigurada y espiritual, sino que permaneciera corrompido en el sepulcro.

Por eso es significativo que cuantos no profesan una resurrección real, también en la concepción de la eucaristía lleguen a concepciones desvaídas e inertes; no pueden entender entonces la eucaristía como la presencia del Señor vivo, sino como un partir el pan colectivo con un cierto sentido religioso. Aquí se pone particularmente de manifiesto que los contenidos esenciales del cristianismo se difuminan en una mera idea cuando no se mantiene en el fondo la resurrección como acción de Dios en Cristo, en los discípulos y en el mundo.

Sólo desde esta acción de Dios que abarca el mundo incluso en sus elementos materiales puede surgir también una verdadera esperanza para el futuro del mundo. Hoy se acentúa fuertemente, y con razón, el aspecto de la resurrección en cuanto esperanza para el mundo. Ella le abre al mundo realmente una esperanza que trasciende todos los posibles estados de perfección de este mundo, aunque también puede movilizar energías para la realización del reino de Dios en el mundo. Pero la fuerza propia de la esperanza surge del hecho de que, en la resurrección de Jesucristo, la muerte ha sido realmente vencida y de que Jesús vive junto al Padre. Donde no se reconoce así, también la esperanza cristiana se reduce a una idea humanística que, en el fondo, fracasa ante el enigma de la muerte personal y del fin de la historia universal. Entonces la resurrección verdadera del Señor aparece como el fundamento y a la vez como la clave de bóveda de la estructura viva de la fe en Cristo, la cual sin esta piedra permanecería imprecisa.

Solamente la verdadera resurrección del Señor es también el impulso a la esperanza que, por encima de cuanto la precede, tiende a algo último y eterno.

Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente

KARL FORSTER

La revista *Der Spiegel* ha entresacado de la obra de Hans Küng *Ser cristiano,* publicada hace unos meses, ante todo sus afirmaciones sobre la ascensión de Jesucristo, para proclamar la incongruencia de que Küng permanezca y siga actuando todavía en la Iglesia católica. Realmente es una provocación que un teólogo proclame: «Evidentemente, Jesús no emprendió ningún viaje: Ascensión, ¿adónde, a qué velocidad, durante cuánto tiempo?»[36]. Mas, si dejamos a un lado la suficiencia de estas palabras, todo el que reflexione un poco admitirá que las confesiones: «Subió a los cielos» y «Está sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente» no tienen cabida en la estructura del universo que nosotros conocemos, si con ello se entiende un alejarse de la tierra espacial hacia lo alto y un trono ubicado en algún lugar. ¿Se trata entonces de una representación metafórica, que podía significar algo para los hombres que pensaban con el esquema de antigua concepción del mundo, pero que hemos de eliminar sencillamente, junto con la experiencia de fe en ella contenida, porque no le dice nada al hombre moderno? Algunos estiman que, en principio, podría ser factible algo por el estilo, sin que por ello se alterara la fe. Mas entonces se

[36] H. Küng, *Christsein,* Munich-Zurich 1974, p. 343.

pregunta si una fe que, en aras de una adaptación tan total, puede renunciar a cuanto se cruza con la visión actual del mundo de cada momento sigue siendo fe, es decir, una actitud capaz de fijarle a cualquier experiencia del mundo la meta que la rebasa y que trasciende sus contradicciones y confusiones. Incluso una comprensión de la fe que no procede tan radicalmente eliminando contenidos o confesiones del mensaje anticuados, sino que decida sobre la adaptación o divergencia a la visión actual del mundo siguiendo criterios de plausibilidad histórica o presente de determinados contenidos de la confesión, lo cual sin duda resulta menos chocante, e incluso puede antojárseles a algunos una posibilidad de llevar a cabo una renovación vital de la fe, es en definitiva tan problemática como la eliminación radical de todo mensaje de fe que no esté conforme con la visión actual del mundo. En uno y otro caso, el criterio es aquí, no lo que se ha transmitido como revelación de Dios sobre sí mismo y como aceptación por la fe de semejante revelación, sino un cálculo humano que se atiene más al carácter razonable de las formas de comprensión o exposición que a la índole vinculante de la llamada y de las experiencias. Por lo demás, habría que volver aquí sobre la cuestión necesaria y decisiva, fundamental en todo el libro de Hans Küng, que no es posible considerar en este lugar con más detenimiento, pero respecto a la cual, tanto el celo desmitizador de Küng como las deducciones aparentemente consecuentes de *Der Spiegel*, aparecen sumamente periféricas.

I

Como en todos los enunciados de la confesión de fe apostólica, también en los relativos a la ascensión del Señor y a su encumbramiento a la derecha del Padre omnipotente, lo decisivo es preguntar sobre lo que estaba en juego para los cristianos que introdujeron

esta frase en un conjunto de fórmulas de fe escuetas, destinadas a la instrucción bautismal y a la confesión colectiva en la asamblea litúrgica. El centro de gravedad de todo el credo no son ni la predicación o los hechos particulares de Jesús, ni tampoco la dignidad o la misión de la comunidad de los creyentes, sino la forma, obra y destino de Jesús de Nazaret, conocido como el Cristo de la fe. Si se compara las escuetas fórmulas de confesión de Jesucristo con el testimonio que nos dan sobre él los evangelios, sorprende que se mencionen en una forma sumamente breve pero importante, los datos graduales de su pasión y muerte (desde «padeció bajo el poder de Poncio Pilato» hasta «descendió al reino de la muerte»), sin que se incluya una sola palabra sobre el anuncio del reino de Dios transmitido por él, ni una referencia a los milagros, nada sobre la vocación de los discípulos, ni relato alguno sobre los encuentros después de pascua con el resucitado. Se incluye la confesión del hecho de la resurrección, con lo cual se transmite sustancialmente, junto con las fórmulas más amplias sobre la pasión y muerte, una breve fórmula de fe en la muerte y la resurrección que se encuentra a menudo en las cartas neotestamentarias, especialmente en las paulinas. La figura del que padeció, fue crucificado y sepultado y resucitó se perfila con los contornos de su origen: «Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen», y mediante la designación de su forma de vida permanente. Si las afirmaciones sobre el origen ponen de manifiesto quién padeció y murió, las relativas a la ascensión y el estar sentado a la diestra del Padre caracterizan la forma y la actividad de la vida del resucitado.

II

Aquí puede preguntarse escépticamente: ¿Sucedió esto realmente o se trata de un intento de resolver el dilema entre la formulación de

la confesión de fe y los conocimientos actuales sobre el universo? ¿Capitula acaso la teología ante hechos contundentes que demuestran la imposibilidad, o al menos la incongruencia, de una subida al cielo? La mejor manera de responder al escepticismo, que parece justificado ante ciertas representaciones de la ascensión del Señor que dramatizan el acontecimiento al estilo de este mundo, es considerar las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la ascensión del Señor[37]. La confesión de fe apostólica, que sin duda contiene ya interpretaciones teológicas de los testimonios de la Escritura, se apoya estrechamente a menudo, a través de sus escuetas formulaciones, en fórmulas que encontramos en la misma Escritura y que atestiguan en ella la visión de la fe de la época neotestamentaria. El evangelista Lucas es el que más atención ha dedicado a la ascensión del Señor. Es el único que habla en su evangelio (Lc 24,51) y en los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,9) del hecho de la ascensión. En el evangelio se dice: «Y mientras los bendecía, se alejaba de ellos y era llevado al cielo». En los Hechos de los Apóstoles el tenor del texto es como sigue: «Y viéndolo ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos». También el evangelio de Marcos recoge la exposición peculiar de la ascensión del Señor en las frases finales, redactadas probablemente más tarde, como el resto del texto, donde, sin describir el suceso, se dice: «El señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos y está sentado a la diestra de Dios» (Mc 16,19). El evangelio de Mateo, y Pablo en varios pasajes de sus cartas (Rm 1,4; 8,34; Flp 2,9 y ss.; 1 Ts 1,10; 1 Cor 15,4 y s.), parten manifiestamente de que resurrección y elevación a la derecha de Dios son el mismo acontecimiento. En el primer relato pascual del evangelio de Juan sobre el encuentro de María

[37] Cf. al respecto especialmente H. Schlier, «Jesu Himmelfahrt nach den Lukanischen Schriften», en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo 1964, pp. 227-241; además G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, Munich 1971; íd., *Die Himmelfahrt Jesu Erfindung oder Erfahrung?*, Stuttgart 1972.

Magdalena con el resucitado se le prohíbe tocar a la primera testigo, y esta sustracción se justifica diciendo que el resucitado debe primero subir al Padre (Jn 20,17). También en el evangelio de Lucas, el cual describe la ascensión como un suceso aparte, el relato se inserta inmediatamente después de la aparición de Jesús en el círculo de los discípulos congregados en Jerusalén, ésta después del encuentro con los discípulos de Emaús y la última después de la aparición a las mujeres en el sepulcro. Por tanto, incluso según el evangelio de Lucas, no se puede excluir que todos los acontecimientos mencionados ocurrieran en un solo día, y por tanto que la ascensión siga temporalmente muy de cerca a la resurrección. Solamente los Hechos de los Apóstoles hablan expresamente de un espacio de tiempo entre la resurrección y la ascensión. El resucitado se apareció durante cuarenta días a los apóstoles por él elegidos y habló con ellos sobre el reino de Dios.

III

La impresión general que se deduce de los textos mencionados parece a primera vista poco unitaria e insegura en sus afirmaciones. Pero una cosa está clara: Lo decisivo no es un movimiento espacial. Cuando se habla de él, no se le atribuye nunca al resucitado en activa. Se dice más bien: fue «elevado» o «ascendido». El poder de Dios actúa en él. El concepto popular y gráfico de la ascensión ocurre únicamente al margen de los textos neotestamentarios. En Pablo se habla de la elevación del Señor. En los evangelios se trata, cuando se habla de la ascensión, de un aspecto especial y último del acontecimiento de pascua, e incluso en los Hechos de los Apóstoles se trata de la última de las apariciones del resucitado espaciadas durante cuarenta días. En otras palabras, puede decirse: «Estar sentado a la derecha del Padre» no es resultado de una

ascensión situada en el centro de la confesión, sino que la ascensión es la ilustración de lo que se quiere decir con estar sentado a la derecha del Padre. Estar sentado a la derecha, o, como se dice con más frecuencia en el Nuevo Testamento, ser elevado, quiere decir, según los esbozos del Antiguo Testamento, la entronización en el reino de Dios. Para el Nuevo Testamento, la elevación es la aceptación del hombre Jesús muerto en la cruz en el poder y la gloria de Dios. Ya Juan Damasceno dice que la derecha del Padre no es un lugar, sino una figura del poder y de la gloria del Padre. Según esto, estar sentado a la derecha significa que Cristo, incluso en cuanto hombre, es introducido en el poder de Dios que abarca el mundo[38]. Luego, por su exaltación Jesús se convierte en el Señor, al cual se le da todo poder y se le debe adoración divina. El señorío de Jesús tiene como fundamento la resurrección de los muertos. A través de la ascensión, este poder se hace tan evidente a los testigos elegidos por Dios, que pueden incluirlo en su predicación. En la elevación del Señor se atestigua su victoria sobre los poderes satánicos y se expresa su participación en el poder de Dios sobre la totalidad de la creación.

Lo que acontece en la elevación se sustrae a toda concepción y descripción en conceptos humanos, porque es una participación del misterio de Dios. El «subir» desde la tierra y desaparecer del horizonte de los testigos elegidos, a que se limita en el fondo el lenguaje bíblico, en abierto contraste con las descripciones de corte mítico que presentan la antigüedad y el judaísmo sobre la ascensión[39], indica que el resucitado es accesible de una manera diferente: solamente a los ojos abiertos por el Espíritu de Dios. ¿Puede extrañar que se ande a tientas en la elección de palabras para un

[38] Cf. Juan Damasceno, *De fide orth.*, 4, 2.

[39] Para la comparación entre los relatos de la ascensión en el Nuevo Testamento y los de origen griego y judío de fuerte matiz mítico, cf. en especial H. Schlier, op. cit., pp. 236 y s.

acontecimiento que sólo es a su vez mera referencia a la realidad más alta e invisible del resucitado, y que la fecha de este acontecimiento figurado oscile entre el día de pascua, una semana más tarde o cuarenta días? El hecho de que en las distintas redacciones del texto no se intentara resolver por lo menos la discrepancia entre el día único de pascua y el espacio de tiempo de cuarenta días no dice nada en contra de la experiencia auténtica de la exaltación del resucitado, sino simplemente indica que se trata del testimonio de una realidad para la cual carece de importancia el problema de la fecha, ya que el centro no lo ocupa un acontecimiento espectacular, sino la gloria del resucitado. Los cuarenta días no son entonces una medida del tiempo histórico, sino referencia a la santidad de ese tiempo[40]. La nube, de la cual los Hechos de los Apóstoles dicen en el relato de la ascensión que hurtó al resucitado a las miradas de los testigos, parece que habla a primera vista de una manera especialmente plástica de un movimiento espacial hacia arriba. Sin embargo, en realidad es una señal de la presencia de Dios que desciende y se oculta. La nube sitúa el relato en la continuidad de la historia de Dios con Israel. Recuerda la nube del Sinaí, la nube de la tienda de la alianza en el desierto y la del monte de la transfiguración de Jesús. La nube es siempre, bajo este aspecto, imagen de la reconditez y de la proximidad de Dios, el cual se sustrae a nuestro afán de disponer, y al mismo tiempo dispone de nosotros para nuestra salvación, ya que en su condición de oculto está cerca en todas partes.

IV

El resucitado, dice la confesión del Señor exaltado, no es un ser perdido en la lejanía, que se ha vuelto irreal por el hecho de tener

[40] Cf., entre otros, Ex 24,18; 34,28; 1 R 19,8; Mc 1,13; 1 Clem 53,2a; Barn 4,7; 14,2.

que entenderlo de una manera puramente espiritual. Al penetrar en la reconditez de Dios, ha penetrado también con su humanidad en el poder y la gloria de Dios. Con esto no se ha alejado, sino que se ha acercado más a nosotros de lo que jamás hombre alguno lo haya hecho en la historia del mundo. Pero no es ésta la única dimensión de lo que denominamos ascensión, atendiendo al aspecto figurado del acontecimiento, y exaltación del Señor, de acuerdo con su contenido teológico. No sólo resurrección y elevación se interpretan recíprocamente; en definitiva, existe una relación indisoluble entre todos los contenidos y enunciados del credo[41]. Lucas, el cual concede un espacio relativamente amplio, al comienzo de su evangelio, a la interpretación de la dignidad y de la obra salvífica de Jesús por el ángel, insiste en los Hechos de los Apóstoles en la necesidad de subrayar también la orientación hacia el futuro de la elevación de Jesucristo. La nube, que forma aquí parte del cuadro, adquirirá su significado último y definitivo en la vuelta del Señor. Los ángeles, que interpretan a los testigos que siguen mirando al cielo lo que acaban de vivir, hacen también referencia a este futuro de la vuelta del Señor: «Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo» (Hch 1,11). Aquí no sólo se resuelve el dilema de las comunidades primitivas surgido por la desilusión de la demora en el cumplimiento de la espera escatológica, de lo cual se han ocupado antes un par de frases de los Hechos de los Apóstoles. La exaltación del Señor es no sólo la razón y el signo de la demora de su vuelta un día desconocido; es también ya el principio de su vuelta, porque el resucitado ha sido constituido por ella en el Señor de todo y en el futuro juez de vivos y muertos (Hch 10,36-42). Por eso la última aparición del resucitado, en la

[41] Sobre la dimensión teológica de la afirmación de la ascensión de Jesucristo y su puesto en el conjunto de la fe, cf. especialmente: J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 5.ª ed., Munich 1968, pp. 257-264; íd., *Dogma und Verkündigung*, Munich-Friburgo 1973, pp. 361-366.

cual los testigos perciben su encumbramiento con particular claridad, puede ser una despedida, pero sin el dolor de la separación; pues sólo así el Espíritu puede comenzar a obrar en ellos, y únicamente de esta manera inicia su nueva venida, que se realizará sobre las nubes del cielo y con gran poder y majestad (cf. Mt 24,30). El evangelio de Lucas dice que volvieron a Jerusalén «con gozo» (Lc 24,52). Esto sólo puede comprenderse si la despedida entró a formar parte de la certeza esperanzada de su vuelta.

V

¿Las afirmaciones sobre el origen y sobre la gloria permanente de Jesús, destacadas precisamente por el evangelista Lucas, debilitan acaso o quizá suprimen incluso aquellas otras palabras del credo que hablan con énfasis del sufrimiento bajo el poder de Poncio Pilato, de cruz, muerte y descendimiento al reino de los muertos? ¿Quedan reducidos la pasión y muerte de Jesús a un sufrimiento y una muerte irreales? El evangelista Juan, que no menciona el hecho de la ascensión, incluye en la teología de la ascensión hasta los momentos más tenebrosos del abandono y de la muerte de Jesús. Es peculiar de la teología de Juan responder a la inquietud de las primitivas comunidades por el incumplimiento de la espera decatológica cercana acentuando el entrelazamiento de la resurrección y la vuelta de Jesucristo. Este evangelista es el que más claramente extrae la consecuencia, que también se trasluce en los restantes escritos del Nuevo Testamento, del hecho de que la glorificación del Señor no significa su ausencia temporal, sino su presencia incomparablemente más intensa y el comienzo de su vuelta. En los discursos de despedida dice Jesús: «No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. Todavía un poco, y el mundo ya no me verá. Pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis.

En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,18 y ss.). La perspectiva de los encuentros con el resucitado y la de su vuelta se entrelazan.

El evangelio de Juan, con su visión de la glorificación de Jesús, advierte también otra compenetración. La entronización en la dignidad regia, la exaltación al poder y a la gloria divinos, tienen lugar para la humanidad de Jesucristo en la crucifixión, en la cual es alzado sobre la tierra. Pensando en la cruz, le dice Jesús a Nicodemo: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en él tenga la vida eterna» (Jn 3,14 y s.). En la última cena Jesús califica su pasión y muerte inminentes de glorificación divina: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en él. Si Dios ha sido glorificado en él, Dios también le glorificará en Él, y le glorificará enseguida» (Jn 13,31 y s.). Y su muerte inminente la califica Jesús de juicio del mundo: «Ahora es el juicio de este mundo. Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera. Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí» (Jn 12,32). La cruz es el trono real, en el que Jesús es ensalzado. Desde este trono extiende sus brazos para atraer a todos a sí. Cruz, resurrección y ascensión son una sola cosa para el evangelista Juan.

En esta última interpretación, la más amplia, de la ascensión del Señor que encontramos en el Nuevo Testamento, no se omite nada de lo que en el evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles se designa con particular claridad como la nueva existencia del resucitado. Pero tampoco se renuncia a nada del realismo de la pasión, del abandono y de la muerte de Jesús en la cruz. Así como la frase del prólogo sobre el Verbo que se hizo carne (Jn 1,14) define la figura entera de Jesucristo en toda su amplitud y unicidad, incomparablemente escandalosa y extraordinariamente prometedora, lo mismo ocurre para la dimensión de su obra salvífica con la

teología de la glorificación de Juan. Cristo rey en la cruz, que se ha dado enteramente para borrar la culpa del mundo, que precisamente por ello ha sido recibido con su humanidad en el poder y la gloria de Dios, y que por lo mismo tiene poder para introducir no sólo a su propia humanidad, sino a todos los hombres en el mundo eterno de Dios, es la antítesis total del hombre, por el cual entró el pecado en el mundo, y con él la muerte, por haber querido ensalzarse a sí mismo, perdiéndose y destruyéndose con ello. Toda comprensión de la fe que reduce el abismo inconcebible entre Verbo divino y carne humana, entre encumbramiento del hombre Dios al poder y a la gloria de Dios y abandono de Dios en la cruz, transforma la grandeza del amor divino manifestado en Jesucristo en una medida humana, engañándose a sí sobre el futuro que se promete en la cruz y en la exaltación de Jesús. Esto mismo vale tanto para los intentos de reducir el abismo no tomando en serio la muerte de la cruz, como para los intentos más actuales aún de restringir la gloria divina de Jesucristo a interpretaciones de tipo histórico de su figura o de su obra. La fe en la glorificación del Señor es el criterio que nos permite ver cómo la vida del resucitado no puede equipararse con la forma que tenía clavado en la cruz ni evaporarse en una mera continuación de su «causa».

VI

En la fórmula de Juan, según la cual el glorificado había de atraerlo todo a sí, se advierte ya que la confesión de la glorificación del Señor no es sólo un enunciado de encomio sobre él, sino que contiene también la esperanza para nosotros. Los evangelios de Marcos y de Lucas, que relatan la ascensión, relacionan el hecho directamente con el encargo de anunciar el mensaje. En el evangelio de Mateo, que no cuenta propiamente la ascensión, se vincula el

encargo del anuncio con el mandato de bautizar. En conjunto, los relatos de los encuentros con el resucitado o de la ascensión dicen una clara relación al envío del Espíritu. En los Hechos de los Apóstoles se dice que el resucitado ordenó a sus apóstoles elegidos antes de la ascensión que esperaran en Jerusalén el cumplimiento de la promesa del Espíritu Santo. El tema de la conversación del resucitado con los apóstoles es el reino de Dios. Esto llevó a preguntar: «¿Señor, es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?». El advenimiento del Espíritu ha de significar el comienzo del reino de Dios, suponen los apóstoles. La triple respuesta que reciben descubre el significado salvífico de la ascensión del Señor y el sentido del período intermedio hasta su vuelta: *1.* «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» (Hch 1,7). Con esto se rechaza la pregunta sobre cuándo habrá de aparecer el reino. En el mismo sentido van las palabras casi bruscas de los intérpretes angélicos, que impiden a los testigos seguir mirando fijos al cielo, y acto seguido les indican que no hay que olvidar la vuelta del Señor glorificado, aunque no se permanezca contemplando el cielo. *2.* Jesús promete: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros» (Hch 1,8a). Luego, el don del Espíritu hay que separarlo del comienzo del reino de Dios. Durante este tiempo viene el Espíritu Santo en lugar de la llegada al reino. No suprime la promesa de la vuelta del Señor glorificado y el comienzo del reino de Dios, pero rechaza radicalmente la pregunta sobre el cuándo, pues *3.:* «Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda la Judea y Samaria y hasta los extremos de la tierra» (Hch 1,8b). En estas palabras, que son al mismo tiempo promesa y encargo, se le habla a la Iglesia. Ella debe llevar por todas partes la presencia del glorificado en la impotencia del testimonio de la palabra y una actividad surgida de su propia debilidad y de la virtud del Espíritu Santo, hasta el día ignorado por ella en que el glorificado traiga al mundo

definitiva y visiblemente el reino de Dios. Para ello debe bastarle la certeza de la fe en que él vendrá y de que hasta entonces puede contar con la virtud del Espíritu enviado por el Padre y por él. El testamento del resucitado es un rechazo de toda especulación apocalíptica. Es el encargo escueto de servir y testimoniar a quienes en la disposición de la fe se abran al Espíritu del Padre y del Glorificado.

VII

Sin embargo, y en esto la promesa alcanza su máxima amplitud desde la exaltación del Señor, el testamento del Resucitado y Exaltado al cielo no es una invitación a abstenerse de una profundización inquisitiva, intuitiva y meditativa de la grandeza de su misión para entregarse en cierto modo a la efectividad meramente práctica de una pastoral misionera de acuerdo con los tiempos. Cuando su figura y el misterio de su misión y de su obra se los reduce en definitiva a un programa meramente de corte histórico, y la pretensión y promesa de su mensaje a una praxis en armonía con los tiempos, se desvanece la invitación que abre a todos los hombres el Señor glorificado. La suprema posibilidad de los hombres es el espacio ilimitado que se les abre en Dios, el tiempo eterno que Dios les abre a los hombres y la unificación de los mortales con la misma vida inagotable[42]. Esto es lo que queremos significar cuando hablamos de cielo por la fe en Jesucristo. Este cielo no es un lugar cósmico. Como lo quiere el amor de Dios, sólo existe desde el encumbramiento del crucificado y resucitado. El cielo está viniendo constantemente desde entonces, sin perder por ello su

[42] Sobre el significado espiritual de la unidad de tiempo y eternidad en Jesucristo, cf. H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959 (trad. esp.: *Teología de la Historia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, 148 pp.).

eternidad. Lo encontramos en la realidad de la cruz, en la impotencia reveladora y veladora de la palabra, en la Iglesia santa y pecadora; realmente, sólo cuando el Espíritu nos abre los ojos, el corazón y el entendimiento.

Rudolf Bultmann, el famoso exegeta, decía: «Ningún hombre adulto se imagina a Dios como un ser que existe en lo alto del cielo; el 'cielo' en el sentido antiguo no existe para nosotros ya en absoluto. Y tampoco existe el infierno, el mítico mundo subterráneo bajo el suelo que pisan nuestros pies. Con esto se han acabado las historias de la subida al cielo y la bajada a los infiernos de Cristo...»[43]. ¿Acaso en tales frases, pero también en ciertos prejuicios teológicos contra los testimonios pospascuales o en favor de una comprensión meramente histórica de Jesús de Nazaret, no aparece a pesar de toda la erudición sobre los detalles, la misma ingenuidad con que el famoso patólogo Rudolf Virchow deducía del hecho de no encontrar al alma humana en la disección de cadáveres la existencia de la misma? Hoy los hombres padecen también bajo el mal y la muerte presentes en el mundo. Al mensaje de Jesucristo se le pregunta si, no obstante, existe una unidad última de los mortales con lo eterno. La respuesta no puede consistir en hablar de superación de la concepción antigua del mundo. La fe en Jesucristo, el Señor glorificado, atestigua que esta unidad ha comenzado con él. Él es esta unidad, y el cielo no está en ningún sitio, sino en él.

[43] R. Bultmann, «Neues Testament und Mythologie», en H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos, Ein Theologisches Gespräch*, I, Hamburgo 1954, p. 17.

Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos

RUDOLF SCHNACKENBURG

Introducción

Se ha dicho: Si se quiere saber lo que un hombre cree hay que preguntarle lo que espera. La oscuridad que envuelve nuestra vida, la incertidumbre con que tropezamos, la inquietud por si lograremos retener lo conseguido o alcanzar lo no conseguido, nos amenazan constantemente. Todo está en el aire; nada está asentado en suelo firme. El bienestar que fatigosamente hemos alcanzado puede desvanecerse muy pronto; la salud de que disfrutamos puede perderse de repente; desgracias y catástrofes pueden alterar nuestra existencia entera de la noche a la mañana. Esta situación general de la existencia humana le lleva al hombre a forjarse ilusiones sobre el futuro y a concebir esperanzas. Sin duda hay gente que lo niega. «Hay que tomar la vida como viene»; «hay que soportar el absurdo y perseverar con tenacidad». Pero se engañan; incluso esos hombres esperan, aunque no sea más que seguir viviendo y disfrutando de esta vida. El que pierde toda esperanza, el que realmente desespera de la vida se suicida, espiritual o físicamente. El número creciente de suicidios es un signo pavoroso de nuestro tiempo. Vida humana y esperanza están inseparablemente entreveradas. Pero la esperanza reviste muchas

formas y contenidos. Lo que un hombre espera descubre el sentido que da a su vida, lo que cree.

¿Qué espera el cristiano? La respuesta, en el fondo, es todo el credo, del cual se ocupa este libro. En efecto, cuanto en él se dice de Dios, Padre y Creador, de Jesucristo, el Hijo de Dios, encarnado, muerto y resucitado, del Espíritu Santo y de la Iglesia, afecta a nuestra esperanza. Se nos ha comunicado, se nos ha sugerido para que ilumine nuestra vida. Al repetirlo con fe, confesamos que es luz para nuestra vida y fuerza para nuestros actos. Este «creo» contiene siempre también la dimensión de la esperanza. Pero esta dimensión de la esperanza inherente siempre a la fe resplandece y destaca en algunas de las afirmaciones del credo de manera particular. En ellas se habla también del contenido de la esperanza, de las expectativas de futuro de la fe. Entre ellas está la proposición de que vamos a ocuparnos aquí: «Desde allí Cristo ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos». Jesucristo no sólo es el fundamento de nuestra esperanza, sino también su objeto. Lo que esperamos para nosotros tiene que ver con él, está vinculado a él.

Consideraciones previas

Antes de abordar más de cerca este artículo de la fe, me parece necesario hacer todavía algunas consideraciones dentro del horizonte de nuestra época. No puede negarse que la proposición le suena muy extraña al hombre de hoy, *«Desde allí* ha de venir»; ¿de dónde? Del lado del Padre, del trono de Dios. Una representación espacial inadmisible para nosotros. «A juzgar a los vivos y a los muertos». Sin querer, surge ante nosotros la idea del juicio universal: Todos los hombres, vivos y muertos, millones y millones de hombres, están congregados ante el tribunal de Cristo.

Inconcebible, fantástico, absurdo. Esto no nos va a los hombres del siglo XX. De acuerdo. Pero ése no es el enunciado central. Prescindamos primero de estas palabras, para concentrarnos en el enunciado propio: «Cristo vendrá».

También esta frase parece sumamente atrevida. Arriesga una afirmación determinada sobre el futuro; y no sólo dentro del horizonte de las expectativas individuales sino para el futuro de la humanidad entera. Ya por esto merece nuestra atención; en efecto, durante mucho tiempo la esperanza de los cristianos se centró principalmente en la salvación individual del alma. Las oraciones y ejercicios piadosos estaban sintonizados con ella. No pretendemos en modo alguno quitar todo valor a esta actitud piadosa; la cuestión de la salvación se me presenta siempre como la cuestión de *mi* salvación. Exige de mí esfuerzos y fatigas morales; concretamente, si escucho atentamente a Jesús, la dedicación a los demás, el amor al prójimo, la compasión y una ayuda efectiva. Mas no puede negarse que semejante piedad individualista estaba muchas veces ligada a estrechez de miras y a egoísmo. Ello ha desacreditado la piedad, y creo que con razón. Me parece, sin embargo, que los cristianos que hoy toman parte en la vida comunitaria hace tiempo que se han abierto a los grandes problemas de nuestra época. Las obras sociales, las colectas de resultados sorprendentemente altos, la actividad de padres e hijos, el compromiso de la juventud y muchas otras cosas así lo demuestran.

De hecho, el individuo está hoy más que antes vinculado al destino colectivo. Los hombres y los pueblos de la tierra son globalmente solidarios, están cerca unos de otros a través de los rápidos medios de comunicación, e, incluso, debido a la radio y a la televisión, en cierto modo están todos presentes a todos. Pero el crecimiento explosivo de la humanidad está también sometido a la presión común del hambre y la miseria, a la inquietud, la revolución y la guerra. Cuando los bienes de la tierra se distribuyen tan injustamente,

por fuerza han de producirse sublevaciones contra las ricas naciones industriales, y nadie puede prever dónde desembocarán las tensiones y conflictos. Por eso el futuro de la humanidad, a pesar de todo el progreso de la ciencia y de la técnica, a pesar del esfuerzo a escala mundial de las personas perspicaces, se presenta sombrío. Alvin Toffler, en un libro de gran éxito, habla del *shock* del futuro que afecta a la humanidad; y en otro libro, que lleva por título *Guía del año tres mil,* concede la palabra a los principales futurólogos, es decir, a los que investigan el futuro. A pesar de la importancia de sus declaraciones y de sus valiosas propuestas, al final deben confesar que depende de los hombres mismos que caminemos hacia un futuro de paz o hacia una terrible catástrofe.

En este horizonte, al que estamos ineludiblemente abocados, nos sitúa hoy el mensaje de nuestra fe: Cristo vendrá. ¿Qué significa esto para nosotros, hombres de hoy? ¿Significa que alardeamos de un optimismo inspirado en la fe y que, a pesar de las oscuras perspectivas de encontrar salida a la crisis, confiamos en un cambio feliz? ¿Significa que nos desentendemos de este mundo, que hemos de abandonar a la humanidad madura para su ocaso, y esperar después de la catástrofe inevitable un mundo mejor, el reino de Dios? Estas posturas se deben al error, según el cual el cristiano que espera y anhela la venida de Cristo no puede o no quiere dedicarse con todas sus fuerzas a mejorar las condiciones terrenas, o rechaza la investigación y la planificación del futuro, teme a la acción política y evita las decisiones personales en los problemas difíciles. El concilio Vaticano II dice en la constitución pastoral *Gaudium et spes:* «El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber hacerlo» (8,34). Hemos de ratificar esta verdad con el mensaje de la venida de Cristo.

El mensaje de la venida de Cristo

Preguntemos ahora, pues, qué significa positivamente la afirmación «Cristo vendrá». Si queremos comprenderla, debemos recordar otra afirmación fundamental para la fe, a saber, que Jesucristo ha venido y, según lo confiesa la fe, como salvador del mundo enviado por Dios. Dice Pablo: «Dios probó su amor hacia nosotros en que siendo pecadores murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira» (Rm 5,8 y s.). Y Juan escribe: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito... Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él» (3,16 y s.). La vida y la muerte de Jesús es la demostración permanente del amor y de la fidelidad de Dios. Quizá nos suene esto demasiado doctrinal, demasiado teórico o teológico. Pero este Jesús, tal como vivió entre los hombres, amando y padeciendo, denunciando la injusticia y compadeciéndose de todos, no es teoría, sino la realidad más viva que se palpa y se capta en su amor hasta el extremo, en lo cual es justamente la imagen de Dios para nosotros los hombres. Cuando le contemplamos, adquieren sentido incluso los aspectos oscuros de la vida, el sufrimiento más amargo, e incluso el mal, que parece aniquilar constantemente con su poder siniestro la voluntad de los buenos. La cruz de Cristo no es ciertamente la respuesta racional que todo lo aclara al problema del sufrimiento y de la culpa, pero sí una respuesta que todo hombre puede entender en el sufrimiento y la culpa. Dios ha aceptado al crucificado, lo ha tomado para sí y lo ha constituido guía de la vida y primogénito de muchos hermanos. Jesucristo, crucificado y resucitado, es nuestra esperanza.

De ahí nace la afirmación: Un día vendrá. Es una interpretación razonable del futuro desde una experiencia razonable del pasado. La venida histórica de Jesús remite, más allá de sí misma, a una última

plenitud, en la cual se manifestará en su verdadero significado para la humanidad entera. Para los creyentes, la cruz de este ser único, y de manera suprema su muerte en la cruz, es la revelación secreta del amor de Dios a todos los hombres. Por eso esperamos que el amor de Dios obtenga también públicamente la victoria, llegando así a su término la tenebrosa historia de la humanidad. Se trata de una interpretación de la historia desde la fe, pero con un fundamento en la historia, a saber, en la aparición de Jesús de Nazaret. Él ha puesto de manifiesto en su vida el poder del bien, la fuerza redentora del amor, y con su muerte ha superado el poder del mal. El amor es más fuerte que el odio y la destrucción, tal es la enseñanza que por medio de Jesús queda indeleblemente inscrita en los anales de la historia. La vida triunfa de la muerte: tal es la certeza que la fe obtiene de la resurrección de Jesús. Más aún; los creyentes están convencidos de que ellos mismos participan de la vida del resucitado y de que un día llegarán con él a la resurrección. Escribe Pablo: «Verle a él, y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a él en la muerte por si logro alcanzar la resurrección de los muertos» (Flp 3,10 y s.). La venida de Cristo significa para quienes están unidos a él la superación del destino de la muerte y la esperanza en una vida, en la cual la vida terrena llega a su plenitud y perfección.

Pero la venida de Cristo es también juicio. No al estilo de un juicio humano, en el cual se acusa y condena a los delincuentes. Es más bien el hecho de que el bien consigue la victoria, la sentencia aniquiladora contra todos los que han ejercido el mal. Han fallado la meta; su vida termina en la nulidad, carece de sentido. La falta de sentido de una vida en la maldad y la perversidad es el castigo más terrible; semejante vida concluye, como dice el salmista, «como un sueño del que se despierta» (73,20). La caída en la plena carencia de sentido y en la nulidad, el hundimiento en la nada, este conocimiento

nihilista de sí mismo, es el destino de quienes se cierran al amor de Dios y rechazan su invitación a vivir para la vida.

Mas, ¿qué tiene que ver esto con la venida de Cristo, tal como la espera la fe? Quizá lo entendamos mejor reflexionando sobre las palabras de Pablo: «No juzguéis mientras no venga el Señor, el cual iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones» (1 Cor 4,5). La afirmación: Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos expresa la certeza de que un día se manifestará todo lo oculto y lo secreto se descubrirá (cf. Mt 10,26), y ello por Cristo, en el cual está la claridad y la verdad de Dios.

La representación de la parusía

Por aquí se explica también la manera característica de hablar la Biblia sobre la venida de Cristo «en poder y majestad». Éste es el momento de hacer unas reflexiones sobre este extraño lenguaje. Por más resueltamente que confesemos el hecho de la venida de Cristo, cuanto digamos de él resulta insuficiente, un andar a tientas buscando, hablar en imágenes y parábolas. El Antiguo Testamento habla de la venida de Dios, del «día del Señor», y entiende por ello el gran día del juicio, que se convertirá para su pueblo y para los justos en el día de la justificación y la recompensa. En el Nuevo Testamento es el día de Cristo, y la esperanza de la salvación desplaza la idea del juicio. Es el día de nuestra redención definitiva. Cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, entonces también nosotros seremos manifestados con él en gloria (Col 3,4). Pero esta venida de Cristo se describe muy diversamente. A menudo se habla de que el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes del cielo con gran poder (alusión a una famosa visión del libro de Daniel). Legiones de ángeles le acompañan y son enviados para

reunir a los elegidos de todos los extremos del cielo. Se trata de representaciones asociadas a una concepción del mundo antigua y desaparecida para nosotros. En el ámbito helenístico, en el cual Pablo se adentra con su misión, se añaden otras representaciones, ante todo la idea de la visita solemne del soberano; diríamos, una recepción oficial pomposa. Se la llamaba la «parusía», o sea, la llegada, y esta recepción imperial era para los hombres de entonces un acontecimiento familiar. Los primeros cristianos no temieron trasladar esta imagen a la esperada venida del Señor; pero se queda en una imagen como otras.

Que las descripciones dramáticas y figuradas del Nuevo Testamento no han de entenderse literalmente, se advierte porque discrepan entre sí notablemente. En la carta más antigua de Pablo, el Apóstol describe la parusía de Cristo como la recepción de un soberano; el discurso escatológico de los evangelios emplea mucho material de los llamados apocalipsis, que describen el fin del mundo y el comienzo del nuevo eón; en las parábolas, Cristo aparece como el novio que llega a la boda o como el hijo del rey que inaugura su reinado; en el apocalipsis de Juan se describe su venida victoriosa con la imagen de una batalla, en la cual aniquila a los enemigos de Dios. Está claro que las diversas imágenes sólo quieren ilustrar una determinada idea cada vez, y que no han de interpretarse literalmente o en primer plano.

Sin embargo, no faltan teólogos que quieren renunciar por completo a la idea de la parusía de Cristo, a su manifestación personal. Esta idea, proveniente de la apocalíptica, estaría condicionada por la época, sería anticuada y sin sentido en la era de las ciencias naturales. Se encontraría desacreditada ya meramente por el hecho de que la Iglesia primitiva y el mismo Jesús esperaron el fin para un futuro próximo, en lo cual se engañaron. En lugar de entrar en el difícil problema de la desmitologización y en las no menos espinosas cuestiones de cómo se han de entender los textos de la

espera próxima del fin, dirigiré la mirada una vez más a Pablo. Él sin duda esperaba la parusía para pronto; en todo caso, durante su vida. La describe en el pasaje más primitivo de la primera carta a los Tesalonicenses de una manera pintoresca y compacta: El Señor baja del cielo; entonces resucitan, primero los muertos; luego los vivos que quedan son arrebatados con ellos en las nubes y salen al encuentro del Señor en el aire. Pero luego escribe: «Y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4,17). Éste es para él el sentido verdadero de este acontecimiento; todo lo demás es escenificación apocalíptica y descripción dramática, pero inesencial. En la dura prisión, en la cual hubo de contar con su muerte, le abandona incluso la esperanza de presenciar la parusía todavía durante la vida; pero escribe a los Filipenses: «Para mí la vida es Cristo y la muerte ganancia... Deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor» (Flp 1,21.23). En el fondo, para Pablo no se trata de asistir a un acontecimiento cósmico, sino solamente de alcanzar la plenitud en Cristo. Para designar ambas cosas: la aparición futura de Cristo y su muerte personal, acuña la misma fórmula: estar con Cristo.

Por eso existe hoy un número cada vez mayor de teólogos, los cuales opinan que todo cristiano vive la parusía de Cristo en su muerte, porque ha alcanzado para él aquella meta anunciada para toda la humanidad por la parusía. Aquí quedan en pie todavía algunas cuestiones teológicas; no obstante, creo que es una solución posible, si no se olvida ni pasa por alto que la parusía de Cristo señala también la conclusión de la historia de la humanidad. Hay otra cosa importante; así como no podemos representarnos el encuentro con Cristo después de nuestra muerte, tampoco podemos hacernos idea de su venida al fin de los tiempos. Semejante renuncia les resulta a muchos difícil; los hombres propendemos siempre a hacernos una idea gráfica. Algunos cristianos se aterran también a ciertas afirmaciones bíblicas, para saber más sobre el tiempo que precede al fin, y acaso también sobre el fin del mundo.

Pero esto es una curiosidad poco piadosa, contra la cual nunca se pondrá en guardia bastante. La misma Biblia con su lenguaje figurado nos hace saber que se trata de cosas que superan nuestra experiencia espacio-temporal e histórica.

Sólo una cosa es segura; si Dios a través de Jesucristo ha aceptado a la humanidad en su amor, también habrá de conducirla a su meta a través de Jesucristo. «Cristo vendrá» significa que también el futuro se encuentra bajo el signo de Cristo; más aún, que la historia de la humanidad corre hacia Cristo. Sin duda es demasiado poco decir: por medio de Cristo ha comenzado un movimiento de amor hacia el mundo que jamás cesará y que llevará a la victoria del bien. No sólo la causa de Cristo sigue adelante, sino que el mismo Cristo sigue vivo. Él es realidad viva y permanente; el mismo ayer, hoy y por siempre (Hb 13,13). Vendrá; pero cómo ocurrirá esto, nadie puede saberlo. Las descripciones ingenuas carecen de sentido en la era de las ciencias naturales; pero también estas ciencias fracasan cuando se trata de las cuestiones últimas, del sentido y la meta de nuestra vida, del sentido y el fin de la historia humana.

Exigencias en la actualidad

La Biblia nos amonesta que no nos entreguemos a historias y fantasías inútiles. Estar excesivamente pendientes del fin, especular sobre acontecimientos futuros, interpretaciones indiscretas de expresiones figuradas de la Escritura no es cristiano, sino sectario y anticristiano; no es señal de fe, sino de superstición. Sólo habremos entendido rectamente la esperanza cristiana del futuro, cuando la entendamos como llamada y exigencia en el presente, como solicitación que se nos formula en la vida terrena. En Jesús está suficientemente claro: él anuncia el reino futuro de Dios que ya comienza como realidad liberadora y portadora de felicidad, pero

al mismo tiempo como invitación a decidirse y a actuar. El amor que Dios nos brinda exige la respuesta de nuestro amor; su promesa, nuestra ratificación. La conversión se exige constante e ineludiblemente. El amor al prójimo y a los más pequeños será el criterio del juicio. Los primeros cristianos entendieron muy bien a su Señor en esto.

Uno de los viejos reproches de la crítica de la religión es que la fe aparta a los hombres de las tareas terrenas y no elimina la miseria del mundo, sino que, en el mejor de los casos, le procura un consuelo. Ludwig Feuerbach, el que con mayor acritud ha formulado esta crítica, dice una vez: «Cuando no creamos ya en una vida mejor, sino la queramos, pero no aisladamente, sino aunando nuestras fuerzas, entonces crearemos también una vida mejor; entonces por lo menos eliminaremos las injusticias y los obstáculos tremendos, que claman al cielo y desgarran el corazón, que la humanidad viene padeciendo hasta hoy. Mas para querer y realizar esto, en lugar del amor a Dios hemos de establecer el amor al hombre como la única y verdadera religión, en lugar de la fe en Dios la fe del hombre en sí mismo, en su fuerza; la fe en que el destino de la humanidad no depende de un ser exterior y superior a ella, sino de sí misma». Éstas son las falsas alternativas, las terribles simplificaciones que crean tanta confusión. Jesús exige resueltamente realizar el amor a Dios en el amor al hombre. En la primera carta de Juan se dice: «A Dios nunca le vio nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros, y su amor es en nosotros perfecto» (4,12). Y luego: «El que no ama a su hermano a quien ve, es imposible que ame a Dios, a quien no ve» (4,20). De la fe en Dios han sacado muchos cristianos la fuerza para creer en los hombres. La esperanza cristiana les ha hecho capaces de resistir las horas más oscuras y las situaciones más desesperadas. La acusación de Feuerbach no se dirige contra la verdadera esperanza cristiana, sino contra una fe falsamente entendida; pero alcanza a no pocos

cristianos, para los cuales la religión no se ha convertido en un estímulo a conllevar las miserias y el sufrimiento del mundo y a cooperar a su eliminación, sino que sólo les ha servido de almohada en que reposar y de parche de consolación.

Tampoco los actuales investigadores del futuro parecen tener una alta idea de la religión. Escribe uno de ellos: «Se ha terminado la fe en que un Dios bondadoso cuida de que ascendamos constantemente. Es cierto que, en conjunto, la evolución hasta ahora discurre hacia arriba; pero eso no es una prueba de que ha de continuar así... Como en la vida diaria, también en la historia, se baja con más facilidad que se sube». Sin duda, es ésta una apreciación realista. Mas, ¿qué es lo que exigen los investigadores del futuro para que el camino de la humanidad ascienda? También ellos tropiezan en sus cálculos y pronósticos con el «límite de lo desconocido». A pesar de toda la confianza en la investigación y la técnica, en la capacidad del espíritu humano y en la posibilidad de cooperación y de planificación, confiesan que el hombre sigue siendo la gran incógnita del cálculo. Por eso reclaman de los hombres un cambio de conciencia, de los estadistas y políticos la voluntad de renunciar y la paz, de los acaudalados la limitación del consumo y otro estilo de vida, y de todos comprensión y limitación de la libertad. Pero ¿qué es esto, sino una forma secularizada de ética cristiana? Jesús les dijo a sus contemporáneos: «Si no os convertís, todos pereceréis». Pero también indicó positivamente cómo pueden convertirse: poseídos del amor de Dios, asumir también el amor y con él transformar el mundo. ¿Acaso no promovió él realmente un poderoso cambio de conciencia que suscitó un movimiento de acción más profunda y duradera que las reformas particulares y las planificaciones de altos vuelos? En la situación actual se impone urgentemente la investigación del futuro; pero ella no lo es todo. No hace vana la esperanza cristiana, igual que tampoco ésta priva de su valor a la ciencia y a la técnica, a la acción social y política.

La humanidad actual tiene miedo de su futuro. Todo lleva a preguntar si el camino conduce hacia arriba o hacia el abismo, si tiene algún sentido tanta planificación y creación. La fe no ilumina la oscuridad del presente ni exige de fatigas y esfuerzos; pero proyecta una luz hacia el futuro y hace más fácil los esfuerzos. La promesa que Dios le ha hecho a la humanidad en Jesucristo no fallará, porque el amor que para nosotros brilla en Jesucristo jamás se pondrá. Cristo vendrá significa que Dios acabará también la obra que ha comenzado en él.

Los títulos de las obras mencionadas en las *Consideraciones previas,* de Alvin Toffler, son:

Der Zuknftsschock, Berna-Munich 1971.

Kursbuch ins dritte Jahrtausend. Weltprognosen und Lebensplanung, edit. por A. Toffler, Berna-Munich-Viena 1972.

Sobre la cuestión de la relación entre la parusía de Cristo y la experiencia del destino después de la muerte:

G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit,* Friburgo-Basilea-Viena 1975.

La cita de Feuerbach se encuentra en:

Sämtliche Werke (Obras completas, edit. por W. Bolin, t. VIII, Stuttgart 1960, pp. 359 y s.

La última cita de un futurólogo se encuentra en un trabajo de O.K. Flechtheim, «Ist die Zukunft noch zu retten?», en *Kursbuch ins dritte Jahrtausend* (cf. *supra*), pp. 357-368, concretamente 364.

Creo en el Espíritu Santo

ODILO LECHNER, OSB

Se podría pensar que esta afirmación del credo es bastante abstracta y está lejana de nuestra realidad. Sería un enunciado sobre la tercera Persona del Dios trino, y, por tanto, algo perteneciente a la especulación de los teólogos sobre la Trinidad. Ello ofrecería poco interés personal, en contraste, por ejemplo, con las confesiones concretas sobre Cristo, su vida y muerte, resurrección y su vuelta. Sin embargo, quizá ninguna afirmación del credo expresa tanto la cohesión del conjunto. Acaso ninguna otra presente un matiz tan personal como ésta. En efecto, el Espíritu es justamente el horizonte ilimitado, en el cual el Padre y Jesús se adueñan del hombre y son poseídos por él, el único en que es posible la Iglesia. Significa sencillamente que Dios encuentra al hombre.

Creo en el Espíritu Santo; en una época en que se habla de la muerte de Dios, y en todo caso, se lamenta por todas partes la «ausencia de Dios», esta afirmación significa una confesión de la realidad de Dios[44]. La cuestión de la acción de Dios en mi vida, en el mundo (pues sólo así se percibe la realidad), es la cuestión de la

[44] Sobre cuanto sigue, cf. ante todo: Otto A. Dilschneider, «Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen», en Cl. Heitmann-H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen* Geistes, Hamburgo-Munich 1974, pp. 151-161.

virtud del Espíritu Santo. Dios no es el ser absolutamente lejano, que permanece inaccesible; por eso los escritos del Antiguo Testamento hablan del «ruah», del viento y el aliento, de la fuerza que arrastra como «torrente desbordado» (Is 30,27) y del poder de irradiación de Dios. Como el viento y el aliento, es invisible e imprevisible y vivifica al hombre, pero no está en su poder.

Este Espíritu de Dios lo experimentaron de forma milagrosa los caudillos carismáticos de los primeros tiempos de Israel, los cuales con su fuerza quebrantaron victoriosamente la amenaza mortal de los enemigos y consiguieron victorias que parecían absolutamente imposibles. Este Espíritu se manifestó en los éxtasis y en la predicación de los profetas, en el poder de una palabra que no procede de la reflexión y el cálculo humanos. Evidentemente también el hombre de la antigua alianza, además de estas extraordinarias manifestaciones del Espíritu, llegó a la convicción de que este Espíritu era la fuerza vital de todo. A Dios se lo experimenta en la vida cotidiana del mundo, en el silencio cuando el hombre escucha dentro de sí mismo y percibe en lo más hondo de sí el aliento vital y la fuerza sustentadora de Dios. Este Espíritu configura la naturaleza toda y la historia. El salmo 104 lo describe así: «Todo lo has hecho con sabiduría... Si escondes tu rostro se conturban, si les quitas el espíritu expiran y vuelven al polvo. Si mandas tu espíritu se recrían, y así renuevas la faz de la tierra» (24.29.30).

Ciertamente, una experiencia tan universal del Espíritu de Dios y la demostración de su poder transformador son esperanza y promesa para el futuro. Ezequiel (11,19 y 36,26) anuncia que Dios dará a los hombres un corazón y un espíritu nuevos. De este Espíritu promete el profeta Joel (3,1-5) que al final de los tiempos se derramará sobre toda carne; Isaías habla de él como del don del futuro Mesías rey: «Le he dado mi espíritu» (Is 22,1; cf. Is 61,1: El espíritu del Señor está sobre mí). Así pues, el hombre vive con la esperanza de que el Dios que obra en él se hará perceptible un día de

una manera universal, precisamente a través del Mesías. Esta esperanza se mantiene incluso en las épocas en que para los creyentes de la antigua alianza el Espíritu parecía extinguido y no era atestiguado ya por ningún profeta.

Creo en el Espíritu Santo; es decir: Creo en que Jesús de Nazaret es portador de este Espíritu, en que él actúa con el poder de este Espíritu, en que «bautiza en Espíritu Santo y en fuego» (Mt 3,11; Lc 3,16), en que «expulsa los demonios con el espíritu de Dios» y así llega a nosotros el reino de Dios (Mt 12,28).

Mas podría preguntarse: ¿cómo este Jesús de Nazaret, que vivió hace dos mil años, tiene importancia para nosotros? ¿No está tan lejano como el Dios ausente, figura sin duda humanamente fascinante, capaz de provocar adhesiones como otras grandes figuras de la historia, pero que, considerada en conjunto, es una realidad del pasado? ¿No se caracteriza la misma teología cristiana de nuestro siglo por el abismo entre el Jesús histórico, lo que la historia demuestra de él (que no es demasiado), y el Cristo de la predicación, que la Iglesia confiesa como su salvador? ¿No se pone constantemente en duda todos los puentes que la investigación intenta penosamente tender para salvar el abismo entre el Jesús que termina en la cruz y el Señor resucitado y glorioso? ¿O se debe esto a que la teología está demasiado poco imbuida del Espíritu, a que Pentecostés no es el punto final, desde el cual se ha de contemplar Viernes Santo y Pascua? Solamente en Pentecostés adquieren la vida y la muerte de Jesús su significado, y la resurrección y la redención se convierten en poder vivificador para cuantos creen.

Creo en el Espíritu Santo; es decir, Jesús de Nazaret no sólo significa el recuerdo de un ser históricamente lejano y que existió alguna vez. Él se me da no sólo como cualquier otra persona o cosa terrena, a través de una tradición exterior, a través de las huellas esculpidas en la realidad palpable, a través de la investigación de testimonios históricos. Más bien, se me da, es perceptible en mí

como el que ya no muere, sino que es realidad viva. Pablo, ante todo, está penetrado de esto. Las expresiones «espíritu de Dios», «espíritu de Cristo», «espíritu del Señor», «Espíritu Santo» describen la misma realidad: sólo en este espíritu podemos creer, sólo en este espíritu pertenecemos a Cristo (Rm 8,9), a través de él se nos revela el misterio de Dios (1 Cor 2,10), a través de él conocemos lo que Dios nos ha otorgado (1 Cor 2,12), e incluso cuál es el ser de Dios; pues sólo el espíritu de Dios examina lo recóndito de Dios. El espíritu de filiación está dentro de nosotros; en él clamamos «Abba, Padre» (Rm 8,15) o, como se expresa en la carta a los Gálatas, el espíritu clama en nosotros (Ga 4,6).

Creo en el Espíritu Santo; es decir, cuanto más me dejo poseer por el Espíritu de Dios, por el espíritu de Cristo, tanto más descubro un cierto ser y una actividad propias de este Espíritu frente al Padre y al Hijo. Me veo envuelto en una conducta, en una llamada, en un recuerdo, por tanto incluido en una relación al Padre y al Hijo y llamado a la participación del proceso vital intradivino. Es lo que indican las fórmulas trinitarias, como la bendición al final de la segunda carta a los Corintios (13,13): «La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo estén con todos vosotros», o la orden de bautizar al final del evangelio de Mateo (28,19).

El evangelio de Juan es el que más claramente habla del «otro abogado» (Jn 14,16), que recuerda cuanto Jesús ha dicho, que introduce en la verdad y que anuncia el futuro (Jn 14 y 16).

Precisamente la diversidad del Espíritu permite que lo que hizo Jesús por nosotros «de una vez por todas» se conserve en su unicidad e historicidad y, no obstante, pueda estar presente en todos los tiempos. Pentecostés significa un nuevo envío. Como el Padre se comunica en el envío del Hijo, en su Verbo, así en el envío del Espíritu esta palabra se hace viva en la Iglesia, y para todos los tiempos. Para Juan esto es ya el mensaje de Pascua: «Recibid el

Espíritu Santo» (Jn 20,22). El Espíritu se transmite inmediatamente en la muerte y la resurrección de Jesús: «Como el Padre me ha enviado, así os envío a vosotros» (Jn 20,21). Aunque Lucas separa cronológicamente el hecho de Pentecostés, insiste aún más en que entonces ha comenzado el tiempo de la Iglesia. El Señor resucitado es el dispensador de la virtud del Espíritu. Lo que significó para los discípulos la presencia de Jesús, lo significa para la Iglesia la presencia del Espíritu, en el cual Jesús permanece junto a ella.

Así pues, el Dios uno se relaciona con nosotros de tres formas. Esta triple relación con nosotros no es sólo una imagen o una analogía de la Trinidad inmanente, sino que es ella misma en cuanto comunicada libremente y por gracia. El Dios uno se comunica como autoafirmación absoluta de la palabra y como don absoluto del amor[45]. Por eso podemos decirle tú también al Espíritu, e invocarle como al Hijo. Así lo ha practicado ante todo la tradición de la Iglesia oriental.

Creo en el Espíritu Santo; es decir, creo, con Pablo, que todos somos pneumáticos, que estamos llenos del Espíritu y llamados a una experiencia espiritual. Los Hechos de los Apóstoles describen la acción de la fuerza del Espíritu ante todo en lo extraordinario: en el don de lenguas, visión del futuro, interpretación del pensamiento y ante todo en el anuncio intrépido del mensaje. Los hombres se convierten y son curados milagrosamente, hablan en lenguas y

[45] Así Karl Rahner, en *Mysterium Salutis,* II, pp. 337 y s. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* Munich 1961; Feiner-Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss helsgeschichtlicher Dogmatik,* Einsiedeln-Zurich-Colonia, pp. 1965 y ss., ante todo I 4, 1; II 2, 5; III 12. H. Mühlen, *Una mystica Persona,* 3.ª ed., Paderborn 1968; íd., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir,* 3.ª ed., Münster 1969. Cl. Heitmann-F. Schmelzer, *Im Horizontf des Geistes,* Hamburgo-Paderborn 1971. Cl. Heitmann-H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* Hamburgo-Munich 1974. *Ökumenische Perspektiven 6, Wiederentdeckung des Heiligen Geistes,* Frankfurt 1974.

prorrumpen en exclamaciones de júbilo y alabanza y dan testimonio; hombres que antes permanecían mudos y fríos y se sentían angustiados.

Pablo, en cambio, entiende lo común y corriente de la vida cristiana como efecto del Espíritu. Los frutos del Espíritu son, según Ga 5,22 y s.: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza.

Precisamente en nuestro tiempo, en el que al hombre se le oculta el sentido de su existencia, en que presa de la soledad y de la angustia se ve a merced de la ciega casualidad, le interesa experimentar el dominio del Espíritu. La antigua opresión de la culpa y la alienación propia, la limitación y la debilidad del hombre egoísta, encerrado en sí mismo o, como dice Pablo, «carnal», quedan rotas. «Si vivimos según la carne moriremos. Mas si con el espíritu mortificamos las obras de la carne, viviremos» (Rm 8,12 y ss.). En mí comienza un mundo nuevo, el mundo de Dios, el mundo de su hijo Jesucristo, el mundo del Espíritu que clama en nosotros: «Abba, Padre». Es la realidad más profunda; donde nuestra conciencia tropieza con sus límites y no sabemos lo que hemos de pedir, entonces intercede el Espíritu por nosotros con gemidos inenarrables (Rm 8,26). Quizá sea éste el lugar de preguntarnos una vez más sobre la experiencia de Dios, que hemos encontrado a menudo.

Por lo menos desde el siglo pasado estamos acostumbrados con frecuencia a llegar a Dios solamente más allá de nuestro pensamiento, que se mueve a tientas cautelosamente y deduce conclusiones de los datos de la experiencia, o a considerarlo asunto de una fe pura y ciega que se adhiere a él contra toda apariencia y experiencia. ¿No está, además, justificada la desconfianza que nos pone en guardia frente a la ilusión de considerar como espíritu de Dios nuestros pensamientos y deseos? ¿No se ha de tomar también en serio la afirmación de quienes dicen: No siento, no experimento

nada sobre Dios? Los mismos santos cuentan que, en determinadas fases de su vida, Dios les parecía absolutamente lejano. Precisamente los teólogos modernos se han devanado los sesos para intentar aclarar si la inhabilitación del Espíritu Santo y la presencia divina en el hombre sólo pueden mantenerse en la fe o si pueden experimentarse siempre, de qué manera y con qué limitaciones. Aquí se pone de manifiesto la evolución del dogma trinitario; la mediación del Espíritu no suprime la idéntica divinidad con el Padre y el Hijo. Si el Espíritu es el mismo Dios, la plenitud ilimitada y el origen de todo ser, entonces no puede entrar en la capacidad receptiva limitada de un hombre. Está enteramente presente, pero no se le puede experimentar en esa totalidad. Porque es Dios infinito, no está nunca a disposición del hombre; es siempre mayor que nuestras representaciones sobre él. Por eso no carece de importancia que nuestra fe en el Espíritu Santo exprese no sólo algún efecto de Dios, sino al mismo Dios. Así reconocemos en el Espíritu que actúa en nosotros a la Persona divina que en cuanto tal, se sustrae a la vez a nuestra experiencia. El Espíritu es soberano; está por encima de nuestra disposición; es el Dios que se comunica y da a sí mismo, porque incluso en la proximidad del estar en nosotros permanece como el misterio y la lejanía de la alteridad de Dios. Los teólogos no se han puesto de acuerdo sobre hasta qué punto la gracia y el amor del Dios vivo son para nosotros objeto de experiencia, o hasta qué punto son sólo objeto de fe. Si no se puede experimentar la plenitud de Dios, ciertamente es su voluntad que experimentemos siempre algo de su proximidad. Creer en el Espíritu Santo significa también decisión para la experiencia espiritual.

Creo en el Espíritu Santo; es decir también, creo que Dios está en nuestra historia. No es una realidad irrelevante del más allá. Creo en su acción, en su presencia en la comunidad, en la Iglesia. El Espíritu es Persona divina, y por eso no está a disposición de la

Iglesia. Pero se transmite a sí mismo y se entrega en la palabra, en el ministerio, en el sacramento de la Iglesia. La historia de la Iglesia es a la vez historia del Espíritu Santo y de los hombres, porque el Espíritu no puede separarse de sus dones. Creo que el Espíritu de Dios está presente en su Iglesia porque su fe está actuada por el Espíritu, porque obra en los sacramentos, porque su amor es fiel incluso cuando la infidelidad de los hombres desfigura los signos de su presencia. Creo que el Espíritu de Dios ha estado presente en la Iglesia de todos los siglos, que ha hablado a través de los concilios, a través de los santos, a través de los grandes doctores de la Iglesia. Creo, asimismo, que el Espíritu es el que continúa la obra de Jesús, que es las arras del futuro y que por encima de cualquier figura temporal terrena lleva siempre a una mayor plenitud. El Espíritu Santo es precisamente el que suscita la insatisfacción del mundo tal como es y despierta el anhelo de lo nuevo. El Espíritu Santo es más que cualquier institución, que cualquier Papa, que cualquier teología. Y, sin embargo, el Espíritu Santo no es algo que esté más allá de lo terreno, sino que actúa y por ello está realmente aquí y ahora. No es la afirmación radical ni la radical negación de lo que existe en el mundo, sino que quiere cambiarlo en orden a su plenitud. El Espíritu no puede identificarse nunca con una forma terrena porque es el impulso hacia algo mayor.

Por eso la historia de la Iglesia aparece impregnada de tanta confusión y contradicción. Un relieve del siglo XVIII muestra a Celestino V pobre, pero todavía Papa, bañado por un rayo de luz celestial en el momento de deponer la tiara. ¿Intervino el Espíritu Santo en su elección lo mismo que en su abdicación? Lo mismo ocurre también con la Iglesia, que soporta la contradicción de la historia. Hay que edificar y luego demoler, para hacer luego sitio a algo más grande. El hombre ha de pronunciar constantemente un sí nuevo, libre y por lo mismo sujeto a la amenaza, al amor único de Dios, al cual responde de múltiples maneras. El Espíritu es el

que hace posible este sí, pero no lo garantiza; el que constantemente lo suscita, pero no lo fuerza.

Creo en el Espíritu Santo; es decir, creo que también hoy es el tiempo de la Iglesia, el tiempo del Espíritu. Espero también para nuestro tiempo la acción del Espíritu y suspiro con el papa Juan XXIII por un nuevo Pentecostés para la Iglesia. Constantemente ha aflorado en la Iglesia este anhelo, expresado en la Edad Media por Joachim de Fiore en el anuncio de una era del Espíritu Santo. En la época moderna existen numerosos movimientos de reanimación; la especulación de los filósofos románticos del siglo XIX espera, con Schelling, poniendo la mirada en la Iglesia oriental, una Iglesia del Espíritu para el futuro al estilo de Juan. En 1906, en una sencilla iglesia negra, surge en Los Ángeles el movimiento pentecostal, que hoy cuenta con unos treinta millones de seguidores. La Iglesia, proclama este movimiento, nace no sólo por medio de la tradición apostólica, por medio del ministerio y de la adhesión a la palabra revelada, sino también por la fuerza del Espíritu de Dios, cuya presencia se percibe por experiencia. Desde hace un decenio, este movimiento pentecostal de reanimación, que se había escindido hace tiempo en los grupos más diversos, ha penetrado también en las grandes iglesias. Este movimiento, denominado carismático, ha reanimado no en último lugar en la Iglesia católica de América el espíritu de oración, de piedad y el entusiasmo. Para este movimiento no se trata de dedicarse a algo nuevo, sino de descubrir lo que el cristiano, lo que la comunidad lleva ya en sí, pero que no se encuentra liberado, ni se experimenta profundamente y permanece inactivo a causa de nuestra indiferencia. El Espíritu otorgado en el bautismo y en la confirmación debe experimentarse como algo vivo y eficaz, debe desplegarse en la vida. Dones carismáticos, don de lenguas y curación de enfermos recuerdan la plenitud del Espíritu de la Iglesia primitiva. Piénsese lo que se quiera de tales fenómenos, lo cierto es que hemos olvidado con demasiada frecuencia al

Espíritu. Nos falta ciertamente la fe, la esperanza confiada en que el Espíritu de Dios obra también hoy en nosotros. Si es posible esperar la superación de la excisión de la Iglesia, sólo se logrará por esta experiencia del Espíritu, es decir, por la experiencia del único Espíritu que obra en todos.

Creo en el Espíritu Santo; es decir, creo también en la tarea del discernimiento de espíritus, que el capítulo 12 de la primera carta a los Corintios designa como don particular. El Espíritu que obra en la historia, precisamente como Espíritu divino trasciende también la historia, no es nunca idéntico a una figura terrena o a una acción humana y cuestiona todo esto de continuo. «No creáis a cualquier espíritu», exhorta la primera carta de Juan (4,1), «sino examinad los espíritus si son de Dios». El examen toma como criterio la confesión del Verbo encarnado, la figura del Jesús histórico. La palabra escrita del evangelio que se nos ha transmitido, la forma de vida cristiana de la tradición, permanece vacía sin una experiencia viva del Espíritu. Pero el entusiasmo espiritual puede engañarse y extraviarse sin la orientación inequívoca de la palabra de Dios y la ordenación de la Iglesia.

Creo en el Espíritu Santo; es decir, creo también en el futuro de la humanidad y en la posibilidad de solucionar sus problemas. En nuestra situación histórica nos encontramos evidentemente, ante la contradicción aparentemente insoluble del individualismo y el colectivismo, de la conciencia del valor de la persona individual y de la conciencia de las relaciones sociales y de la necesidad de un pensamiento, una planificación y una voluntad comunes. La fe en el Dios trino, en el Espíritu, que es el vínculo del amor entre el Padre y el Hijo, el *vinculum pacis*, el vínculo de la paz, esta fe en el origen trinitario de todo, significa también la solución de la antítesis descrita en un nuevo «nosotros». El despliegue supremo del encuentro personal, el diálogo eterno de amor de las Personas divinas, es al mismo tiempo la unidad más profunda del ser y de la

acción de Dios. Si nos abrimos a la acción del Espíritu divino, tendremos conciencia de la unidad, porque un solo Espíritu obra en todos. Este Espíritu es un Tú personal, que se refiere a cada uno de una manera única y que hace posible a la vez una nueva conciencia del «nosotros», según la contempla un pensador como Teilhard de Chardin, como etapa necesaria y posible en la evolución de la humanidad.

La fe en el Espíritu Santo es nuestra esperanza para el futuro.

La santa Iglesia católica

OTTO SEMMELROTH

El tema «La santa Iglesia católica» suena como un título objetivo. Las consideraciones que siguen dan la impresión de que versan sobre un objeto que puede, e incluso debe lo más posible, exponerse de una manera objetiva. En realidad, sin embargo, el título «La santa Iglesia católica» no está concebido como el encabezamiento de un relato sobre el país tal. No hemos de olvidar que nuestro título no aparece aislado, sino que forma parte de una proposición que comienza con el título del trabajo de Odilo Lechner y que continúa después del nuestro: Creo en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia católica, en la comunión de los santos, etc. Y todo esto es una afirmación del credo. Es decir, se trata de una realidad objetiva en cuanto que su contenido es una realidad, y no un ideal. La toma de posición frente a esta realidad es un reto personal; y no puede sorprender en absoluto que, si bien la fe en la Iglesia interpela a los hombres, no exista seguridad de que se la vaya a escuchar o a seguir. Hay que contar con resistencias y diferencias.

Qué significa dedicar a la Iglesia un artículo del credo, incluyéndola así en cierto modo en la línea del Dios trino, lo describiremos luego más de cerca. Aquí vamos a discutir algo que a primera vista puede parecer un juego de palabras, pero que en el

espejo de los matices lingüísticos refleja una situación que importa considerar. El problema es si la «santa Iglesia católica» en cuanto artículo del credo, que viene a continuación de la confesión de la fe en el Espíritu Santo, se ha incluido en él también de tal forma que deba afirmarse de «la Iglesia»: Creo *en* la Iglesia, lo mismo que se dice creo *en* el Espíritu Santo. A alguno le sorprenderá la pregunta, porque cuando recita a coro con otros la confesión de fe durante el culto comunitario o cuando medita sobre el contenido de los diversos artículos, jamás se le ha ocurrido la idea de que la fe respecto a la Iglesia pueda expresarse de otra manera que respecto al Dios trino. Sin embargo, pudiera ocurrir de hecho, en ciertas circunstancias, que no se pueda creer correctamente *en* la Iglesia, sino sólo *la* Iglesia.

Se puede considerar a la Iglesia desde diversos ángulos, importantes todos ellos para una visión adecuada de la misma. Las tres formas de considerarla forman parte todas ellas de la visión cristiana de la Iglesia. Ésta difiere considerablemente de lo que hoy en general se entiende por Iglesia. La posibilidad de esta visión insuficiente de ella, hoy corriente, tiene su fundamento en la Iglesia misma. Aun cuando todos sus miembros vivieran impecablemente la esencia y la misión de la Iglesia, la imagen suya de cara al común de los hombres podría dar pie a que se entendiera mal su verdadera esencia. Entre los elementos que caracterizan a la Iglesia en el común sentir de los hombres no se descubre con frecuencia el misterio recóndito que la constituye. La Iglesia apenas parece otra cosa que una mancomunidad, en la cual entran los hombres para alcanzar más fácilmente en común una finalidad determinada, en este caso religiosa.

Incluso «por encima» de esta forma terrena de ver, dentro del ámbito en el que se considera a la Iglesia como realidad de la fe, es posible todavía una concepción distinta.

I

Habría que considerar ahí a la Iglesia en primer lugar como la entienden la mayoría de los hombres, a saber, como la comunidad de los creyentes, como el sujeto comunitario de la fe. En ella se congregan los numerosos discípulos de Cristo que desean agruparse en torno a él por la fe, el cual se les anuncia en la Iglesia y al que se adhieren en ella colectivamente por la fe y la oración.

Mas en este aspecto, la Iglesia no forma parte como artículo de fe del credo. A lo sumo podría sospecharse a la Iglesia bajo la expresión «creo», especialmente en aquella otra fórmula de la confesión de fe, en la cual se dice: «Creemos». Pero la Iglesia no formaría parte de *lo que* esta comunidad cree. En realidad, encontramos en la confesión apostólica de la fe a la Iglesia no sólo como sujeto comunitario de la fe, sino también expresamente incluida entre lo que se cree. Ella forma parte también de los objetos, del contenido de la fe. Esto podría expresarse así: Creo la Iglesia. Pero la cuestión es si, además de «Creo la Iglesia», está justificado decir «Creo en la Iglesia», lo mismo que decimos: Creo en Dios Padre todopoderoso; creo en Jesucristo, su único Hijo; creo en el Espíritu Santo. El tenor del credo no permite verlo sin más. Puede que se diga «la santa Iglesia católica» porque el «creo en» del artículo precedente vale también para los siguientes, y, por tanto, para la Iglesia; pero podría ser también que la falta del «creo en» en el artículo sobre la Iglesia tuviera un motivo objetivo más profundo.

Sobre esto hubo una polémica teológica hace algunos años. El teólogo evangélico Gottfried Maron, en una controversia sobre los trabajos del concilio Vaticano II, a la que tituló *Credo in ecclesiam?*, dio a entender, incluso por el sentido interrogativo del título, que consideraba injustificada la fe en la Iglesia. En ella se expresa la preocupación de que la comprensión católica de la Iglesia, en la cual la doctrina paulina de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo

se amplía hasta afirmar que la Iglesia es el Cristo que sigue viviendo o que es algo así como la prolongación de la encarnación, equipare demasiado a la Iglesia con Cristo, transfiera a la ligera los misterios cristológicos de la unidad de la divinidad y la humanidad en Cristo a la Iglesia. En este sentido, se niega que pueda afirmarse: «Creo en la Iglesia», expresando con ello aquella entrega que únicamente corresponde a la fe en Dios. Por eso también la tradición teológica eclesiástica habría distinguido siempre claramente, designando a la fe respecto a Dios como creer *en* Dios, y, en cambio, a la fe respecto a la Iglesia como «creer la Iglesia»[46]. Por parte católica se indicó que en la tradición antigua se encuentra más a menudo la expresión «creo en la Iglesia» que la otra «creo la Iglesia»[47]. Se explicó asimismo con qué razón puede designarse a la fe respecto a la Iglesia como creo en la Iglesia sin colocarla por ello indebidamente en el plano de Dios[48].

Una palabra más sobre la distinción establecida en la fórmula, que al principio parecía un juego de palabras. «Creo en la Iglesia» significa que se la considera no sólo desde la mera experiencia, que puede enriquecerse además con los conocimientos sociológicos, sino (aunque sin negar eso) a la luz de la revelación de Dios, el cual no sólo ha dado vida a la Iglesia por medio de Jesucristo, sino que también ha puesto de manifiesto el ser y la forma de la Iglesia a través de la predicación y la instrucción apostólicas contenidas en la palabra bíblica. Así pues, la existencia y la estructura esencial de la Iglesia son objeto de la fe en la revelación de Dios. Hay que creer la Iglesia, si se quiere comprender lo que está recóndito dentro de

[46] G. Maron, «Credo in Ecclesiam?, Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils», en *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, Bensheim, 15 (1964), pp. 1-8.

[47] H. Bacht, «Ich glaube (an) die Kirche...», en *Catholica*, Münster, 18 (1964), pp. 161-167.

[48] O. Semmelroth, *Ich Glaube an die Kirche, Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche*, Düsseldorf 1959.

lo que puede describirse en ella empíricamente. Algunos estiman que se expresa lo mismo cuando se dice creo en la Iglesia. Sin embargo, la cuestión es precisamente si puede decirse creo en la Iglesia lo mismo que se dice «creo en Dios». Pues el que dice creo en Dios acepta a Dios, pero no sólo como objeto, como contenido de la autorrevelación de Dios, sino que realiza esta fe como acto de entrega y abandono plenos de sí a Dios; por tanto, como un acto que sólo es lícito respecto a Dios en cuanto Señor absoluto de todas las criaturas. Mas como la revelación de Dios no sólo tiene como objeto ampliar el saber humano, sino que manifiesta la comunicación en la cual Dios se comunica al hombre y solicita en respuesta su entrega, hay que responder por la fe a la comunicación que Dios hace de sí y, por tanto, afirmar a Dios mismo como contenido; pero esto ha de hacerse al mismo tiempo con una entrega y abandono a ese Dios infinito. ¿Es posible realizar también algo parecido en el acto de fe por el cual se cree en la Iglesia? ¿No es ella una relación demasiado inmanente de la vida social para poder abandonarse y entregarse a ella y, por tanto, para poder creer *en* la Iglesia? Esto nos conduce a aquel misterio de la Iglesia que se indica con la palabra «santa» Iglesia.

II

Debe parecer una presunción casi increíble que la Iglesia se atribuya el atributo de «santa». Éste se entiende no en un sentido superficial y vulgar, en el que no se tomaría demasiado en serio. Se trata, más bien, de un artículo del credo, y por tanto de una parte indispensable de la fe bautismal. De la visión básica que tiene la Iglesia de sí forma parte su propia santidad. Naturalmente podría decirse que en este artículo la Iglesia confiesa la obligación de sus miembros de adquirir con su esfuerzo personal aquella cualidad

moral que suele designarse con el nombre de santidad. Indudablemente, esto es por lo menos una consecuencia de la confesión de la fe en la santa Iglesia. Mas no es esto lo que se significa en primer término con este artículo de la fe sobre la santa Iglesia. Se trata de que la Iglesia es precisamente objeto de la fe, y no de la experiencia o de cualquier ciencia mundana, justamente porque es «santa».

1. ¿Qué se quiere indicar con esta santidad de la Iglesia? La dificultad para entenderlo rectamente estriba en que desde hace mucho estamos acostumbrados a ver la santidad donde un hombre consigue mediante esfuerzos particulares conformar su acción con el ideal ético cristiano. Vista desde ahí la afirmación de la santidad de la Iglesia se presenta como la canonización de todos los hombres que forman parte de la Iglesia. Pero no es esto lo que se significa cuando en el credo se confiesa la santa Iglesia.

Debe tratarse de una realidad que está presente en la imagen visible de la Iglesia, aunque escondida, y por ello sólo perceptible en la fe. En efecto, la imagen externa de la Iglesia está ampliamente condicionada por los tiempos, mientras que la santidad forma parte de la eternidad de Dios. Además, la imagen externa de la Iglesia se caracteriza en gran medida por lo que los hombres hacen de ella, mientras que la santidad tiene que ver con Dios, *el* santo. Asimismo, la imagen externa de la Iglesia es tal que se la puede clasificar como «sociedad de derecho público» de la ordenación social del mundo, mientras que la santidad sustrae lo santo a la intervención de los cálculos o el registro humanos. El misterio de la Iglesia es que ambas cosas son ciertas de ella. Se puede abordar también la Iglesia sociológica y sociográficamente; pero solamente se la capta de verdad cuando se está dispuesto a llegar al fondo de ella en la fe. Como artículo de nuestro credo, la Iglesia está en una terrible proximidad a Dios, *el* objeto de la fe cristiana. Desde Dios al cual

corresponde con toda propiedad el atributo «santo», tiene también la Iglesia santidad. La proximidad a Dios, de la cual acabo de hablar, es en realidad más que proximidad. El Cristo glorificado está presente en la Iglesia de una manera que la hace partícipe de la santidad propia de Dios.

Este misterio de la Iglesia le lleva a decir al concilio Vaticano II: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»[49]. Pues bien, esto significa que la Iglesia visible, que se presenta como una sociedad entre las sociedades del mundo, es en verdad referencia y signo de una acción salvífica invisible; de un signo que, como es peculiar de los sacramentos de la fe católica, contiene en sí eficazmente la realidad significada. La Iglesia no es sólo una comunidad en la cual se predica por orden de Cristo. La realidad salvífica que en ella se predica está también presente en ella y en su acción salvífica y se ofrece a los creyentes.

La Iglesia es, pues, santa por la presencia de Dios en Jesucristo, el cual actúa a través de su Espíritu Santo en la Iglesia de tal forma que, a pesar de lo extraño de su mensaje a los hombres de este mundo, perdura a través de los siglos, como lo testimonió ya, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, el rabino judío Gamaliel. En efecto, cuando los apóstoles hubieron de comparecer ante el Gran Consejo para ser juzgados, Gamaliel dio a sus colegas este consejo: «Dejad a estos hombres; dejadlos, porque si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá; pero si viene de Dios no podréis disolverlo» (Hch 5,38 y s.).

2. Desde aquí puede darse una respuesta a la pregunta de si se confiesa la fe en la Iglesia, o si hay que considerar a la Iglesia a lo sumo como objeto de la fe. Hemos de evitar dos escollos.

[49] Concilio Vaticano II: *Lumen gentium*, 1.

Es indudable que no se puede considerar a la Iglesia como si fuera Dios. Pero tampoco es una institución que forma y emplea funcionarios que administran la gracia de Dios y su palabra. La Iglesia es un signo sacramental; a través de su existencia y de su acción remite a Dios, y lo hace a la manera misteriosa de un sacramento, que contiene real y eficazmente lo que significa. Por eso se puede creer *en* la Iglesia con una auténtica entrega de sí, porque en su misteriosa profundidad está presente Dios. Al confiar en la Iglesia por la fe, se entrega uno a Dios, el cual vive en este cuerpo de Cristo como su alma.

III

Esta santidad es propia de la Iglesia porque es el signo de la presencia de Dios en este mundo, establecido por Cristo, lo cual, naturalmente, no garantiza que los hombres realicen este signo también de una manera espléndida e intachable. Con ella se relaciona también otra propiedad de la Iglesia que se menciona en nuestro artículo de fe, a saber, que la Iglesia es «católica». Muchos hoy no logran entender rectamente esta palabra, porque ha llegado a convertirse en una especie de grito de combate de las confesiones separadas, lo cual no entraba en su sentido original. Resulta trágico que esta palabra, que propiamente expresa la misión universal, y por tanto unitaria, de la Iglesia, se haya convertido en designación de diferencia y separación. El sentido más profundo y verdadero del atributo «católico» hemos de definirlo por el atributo «santo». La Iglesia es santa porque y en cuanto que Dios con su voluntad salvífica quiere estar representado en la existencia, la estructura y la actividad de la Iglesia como en un signo y prenda. Esta voluntad salvífica de Dios es, según la confesión cristiana, universal. «Dios quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de

la verdad», se dice en la primera carta a Timoteo (2,4). Esto precisamente quiere decir la palabra griega «kat'holon», de la cual se deriva la forma «católico». Así pues, es católica en primer término la voluntad salvífica de Dios. Al considerar la Iglesia desde antiguo la palabra «católico» como título suyo honorífico, confiesa con ello que existe para todos los hombres, que debe procurar la salvación a todos los hombres por medio de la predicación y de la acción sacramental, y que ha de ayudarles con su actividad de servicio inspirada en el amor.

Confesión, y por lo mismo confesión de fe, siempre significa también en el lenguaje eclesiástico alabanza de Dios. Al confesarse «católica», la Iglesia alaba a Dios, que le ha comunicado y conserva en ella todas las posibilidades de la acción salvífica y la verdad de la salvación en su totalidad esencial. Por extraño que pueda sonar, la Iglesia al confesarse católica apunta lejos de sí, hacia un ámbito de misterio en el cual se le confiere una fuerza y una plenitud que no podría tener si obrara por su propia virtud. La Iglesia sólo puede ser católica porque y en la medida en que vive en ella el Dios único por medio de la única cabeza, que es Cristo, y de su Espíritu Santo.

Esta propiedad la expresó la Iglesia ya desde comienzos del siglo II con el término «católico». En ella se condensa la conciencia de cómo se entiende la Iglesia desde Cristo: extraña a una consideración *meramente* sociológica, pero sin dejar de ser una sociedad de este mundo. Por el contrario, el misterio de la catolicidad supone precisamente que la Iglesia es una realidad de este mundo que puede conocerse sociológicamente, aunque no agotarse en esa dimensión. La Iglesia se comprende como signo sacramental, como representación y prenda de la voluntad salvífica de Dios universal. El mandato de Cristo a sus discípulos de ir por todo el mundo y predicar a toda criatura (Mc 16,15; Mt 28,19 y s.) le confiere a la Iglesia la misión de expresar por la palabra de la predicación lo que

es en su existencia: signo y garantía de la voluntad salvífica de Dios universal, y en este sentido católica. Por eso su actividad sólo puede ser misionera, dirigida a todos los hombres para incluirlos a todos en el ámbito de la acción de la salvación y la gracia de Dios. Ha de proporcionarle voz y manos a la acción salvífica de Dios invisible, aunque previsible, y precisamente con ello saber que su obra propiamente eclesial obtiene su eficacia más auténtica por medio de la presencia oculta del Señor glorificado a través de su Espíritu Santo. Y así como la voluntad salvífica de Dios es verdaderamente universal, pero no suprime la libre decisión de los hombres, así también la acción de su Iglesia debe aspirar a la universalidad, pero con la dolorosa experiencia de que no puede incorporar a todos los hombres a la Iglesia, sino únicamente a un número relativamente pequeño. Acaso la Iglesia haya de entender que ha sido fundada por Cristo hasta el fin de los tiempos más como un sello impreso en la humanidad y en su historia con valor para todos los hombres, aunque no la cubre enteramente.

Hemos de tener aquí presente que los límites de la Iglesia, aunque ella es signo y garantía de la voluntad salvífica de Dios, no es también signo de los confines de esta voluntad salvífica divina. En efecto, el hecho de que la Iglesia sea católica por ser signo de la voluntad salvífica divina que abarca a todos los hombres, ni reduce a la voluntad salvífica de Dios a los límites de la Iglesia visible, ni significa que la Iglesia sola encarne la voluntad salvífica de Dios y sea prenda de ella, aunque sus dimensiones lleguen tan lejos como la voluntad salvífica de Dios. En otras palabras, el significado de la Iglesia como signo sacramental de la voluntad salvífica de Dios no quiere decir que sólo participen de la salvación de Dios los hombres que están real y físicamente en la Iglesia visible. Pero sí significa que la Iglesia debe ser misionera y extenderse a todos los hombres, para inducirlos a todos a convertirse a Dios, sino demostrarlo

también incorporando a esos hombres a la Iglesia, precisamente por ser prenda sacramental de la voluntad salvífica de Dios.

Si se comprendiera lo que significa «santa Iglesia» y por qué se llama católica, entonces iba a decir que cesaría la crítica de esta Iglesia; aunque, habiendo sido fundada la Iglesia como realidad humana y social de la historia, no puede evitar la observación crítica de los hombres, lo mismo que Cristo, en el cual penetró Dios en nuestra historia, no pudo sustraerse a la crítica de su entorno. Mas esta crítica no ha de ser precipitada ni hecha por placer. Justamente uno de los criterios de la autenticidad de la crítica ejercida respecto a la Iglesia es si se hace por placer (que sería realmente el placer de hacer daño) o con el dolor de ver lo que es propiamente la Iglesia; y, por tanto, hasta qué punto la insuficiencia de su realización humana contradice a su verdadero ser, mas por ello también lo difícil que es su realización. La crítica que no va asociada a este dolor, y por lo mismo aflora a los labios con demasiada facilidad, lleva el carácter de la inautenticidad; un juicio que, sin duda, afecta a la Iglesia, pero más todavía al que lo formula. La crítica de la Iglesia debe ser expresión de aquel dolor por la Iglesia que es, por su parte, signo de una profunda alegría a causa de ella.

La comunión de los santos

KARL RAHNER, SJ

En las consideraciones sobre el credo apostólico, nos toca reflexionar sobre la segunda parte del artículo nono; sobre las palabras: «comunión de los santos». Estas palabras son, evidentemente, una adición a las que preceden, en las cuales se confiesa la fe en la Santa Iglesia católica. Por eso no es extraño que la expresión «comunión de los santos» aparezca sólo en la redacción más reciente occidental de la confesión de fe apostólica desde finales del siglo IV. Y precisamente como una aclaración no estrictamente necesaria, pero significativa, de lo que se quiere decir con la Iglesia santa y universal. En la Iglesia oriental, de la cual se trasladó este concepto a la occidental, significa originariamente ante todo una participación de los bienes salvíficos cristianos, una comunión con las realidades sagradas, ante todo con el cuerpo y la sangre del Señor; por tanto, comunión en la cena, en el culto y, sencillamente, en la iglesia de los cristianos y de las iglesias ortodoxas entre sí. Sólo en Occidente adquiere luego este concepto el sentido de una comunión de los cristianos entre sí y con todos los que viven en la gracia de Dios, y por tanto con todos los «santos», ya sea que vivan todavía en la tierra o que hayan entrado en la vida eterna de Dios. Las tres acepciones que la expresión «comunión de los santos» tuvo desde su origen o adquirió en el curso de la Iglesia primitiva: participación

de los bienes salvíficos de la Iglesia, unidad de los justificados, de los «santos» de la tierra en este sentido, y unidad con los santos que han alcanzado ya la vida eterna, se yuxtaponen también en la Edad Media sin crear problemas especiales. Y así también en la Edad Media se mantiene el sentido de la palabra como participación en los bienes salvíficos provenientes de Dios (particularmente en la eucaristía, pero no sólo en ella), como ocurre también en el llamado Catecismo Romano después del concilio tridentino, e igualmente en Calvino. En la Edad Moderna domina en este concepto la unidad recíproca de los que viven en gracia de Dios. Y lo mismo en la encíclica de Pío XII sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En el concilio Vaticano II se habla detalladamente en el capítulo séptimo del decreto sobre la Iglesia de la unidad de la Iglesia de este mundo con los santos de la otra vida, pero nuestro concepto no representa en la doctrina del Concilio ningún papel importante. Podemos, pues, decir, para concluir esta breve visión histórica retrospectiva, que la expresión «comunión de los santos» comprende de suyo propiamente todo lo que se contiene ya en el concepto de la Iglesia; por tanto, que con esta palabra se indica meramente una variación explicativa del concepto de Iglesia, la cual significa también unidad de los hombres terrenos y de cuantos han alcanzado su perfección, y que la expresión «comunión de los santos» nos remite ante todo a nuestra relación con los muertos que viven en Dios.

Así pues, para nosotros la confesión de la «comunión de los santos» es ante todo la confesión de la comunión con todos los que nos han precedido en el signo de la fe y han entrado en la paz de la vida eterna de Dios. Como no estamos obligados a excluir de nuestra esperanza a ningún hombre que, a través del oscuro umbral de la muerte ha entrado en la condición definitiva de su historia, podemos, e incluso debemos, esperar para todos los hombres la salvación eterna, aunque esta esperanza no nos permita asegurar

teóricamente que todos se salvan; por eso la expresión de la comunión de los santos es hoy para nosotros ante todo la proclamación de una solidaridad esperanzada con todos los muertos, y por lo mismo un desafío inmenso, pero maravillosamente dichoso, a la mentalidad de nuestra época por parte de nuestra fe cristiana. En efecto, esta mentalidad actual olvida angustiosa y cobardemente a los muertos y nos aparta de la comunión con ellos. Pues (expresado con palabras de Baptist Metz) «también los hombres de hoy somos visitados por el dolor y la aflicción, por la melancolía y el sufrimiento, a menudo indecible, y el dolor inconsolable del pasado. Pero, al parecer, es más fuerte nuestro miedo al contacto con la muerte y nuestra insensibilidad para con los muertos. ¿Quién conserva, quién busca amigos y hermanos entre los muertos? ¿Quién percibe algo de su insatisfacción? ¿De su muda protesta por nuestra indiferencia, por nuestra excesiva prisa para olvidarles y entregarnos a los afanes cotidianos? Generalmente sabemos protegernos enérgicamente contra estas y parecidas preguntas. Las dejamos a un lado o las calificamos de 'no realistas'. ¿Qué define ahí nuestro 'realismo'? ¿Acaso la ligereza de nuestra conciencia desdichada y la banalidad de nuestras depresiones? Semejante 'realismo' tiene también sus propios tabúes; por ejemplo, las prohibiciones del duelo, las prohibiciones de la melancolía, que en nombre de este discutible 'realismo' penden sobre nuestra conciencia social y que presentan la cuestión de la vida de los muertos como ociosa y sin sentido. Sin embargo, olvidar o desplazar la cuestión de la vida de los muertos es profundamente inhumano. Significa, en efecto, olvidar y marginar los sufrimientos pasados y rendirse contradictoriamente a lo absurdo de los mismos. Finalmente, tampoco la felicidad de los nietos remedia el sufrimiento de los padres, y ningún progreso social compensa la injusticia cometida con los muertos. Si aceptamos durante mucho tiempo el absurdo de la muerte y de los muertos, al final también nuestras promesas a los

vivos serán meramente triviales» (hasta aquí J.B. Metz). No, la fe cristiana confiesa la comunión de los santos, y por tanto también, y fundamentalmente, nuestra comunión con los muertos. No los olvidamos; no solamente escribimos y leemos las biografías de algunos de ellos; no solamente contemplamos de vez en cuando, quizá con melancolía, fotos antiguas en las cuales vemos la imagen terrena de los muertos que en otro tiempo vivieron con nosotros; no nos relacionamos con ellos egoístamente como personas cuyo sentido último y exclusivo hubiera sido fundar con su sacrificio para nosotros y para nuestros nietos un futuro mejor. Confesamos la comunión con los santos, nuestra comunión con los muertos, porque están vivos y han llegado a la incomprensible bienaventuranza de Dios. Evidentemente no podemos representarnos su vida. No podemos comprender su vida eterna, y con la comprensión de esa vida nuestra esperanza para ellos y para nosotros. Solamente sabemos de su vida, *mientras* esperamos para ellos y para nosotros, mientras nuestra esperanza no los abandona en un pasado vacío y aniquilador, mientras por la esperanza de la fe entendemos su muerte como el nacimiento de una vida eterna, y por ello incomprensible para nosotros; nos sabemos unidos a ellos, porque esta vida eterna actúa ya también en nosotros como fe, esperanza y amor y busca su plenitud, que los muertos han encontrado ya.

Al confesar, pues, la comunión con los santos, con los muertos, no explicamos sencillamente que estos muertos están definitivamente vivos; confesamos, además, nuestra *comunión* con ellos. Con esto, si somos sinceros, indicamos también una dificultad que quizá hoy vivimos más que los hombres de aquellos tiempos que mantenían una relación más ingenua con los antepasados cuando, por ejemplo el domingo después del culto divino, permanecían ante las tumbas de los muertos orando. Pero existe ciertamente una comunión con los difuntos. De suyo, con todos los que han conseguido como hombres en este tiempo su destino y su vida eternos.

Pero así como debemos amar a todos los hombres, y precisamente a todos ellos en los que nos están cercanos, así nuestra comunión con los santos puede y debe extenderse a todos los muertos que en otro tiempo estuvieron cerca de nuestra vida. Pensando en éstos, quizá nos resulte más fácil entender la comunión con los muertos, aunque obviamente esta comunión es de otro tipo que la que nos une con los hombres de esta tierra. Sobre esta comunión habremos de reflexionar un poco para comprenderla en su peculiaridad misteriosa y en su realidad auténtica.

Debemos recordar ante Dios a los muertos que fueron nuestros en un sentido más estricto; por tanto, a todos los que pertenecieron a cada uno de nosotros y caminaron a nuestro lado. Son muchos; tantos que, cada uno de nosotros, los mayores, no somos capaces de abarcarlos de una sola mirada, sino que hemos de recorrer una vez más con el recuerdo nuestra vida, si nuestra aflicción quiere saludarlos a todos. Cuando uno con el recuerdo se representa así su vida, es como si por ese camino marchara un cortejo de hombres, y a cada momento desapareciera sin despedirse y en silencio uno de ellos y abandonando el camino se perdiera en la oscuridad de la noche. El cortejo se hace cada vez más y más pequeño en la vida de cada uno de nosotros, pues sólo aparentemente entran en él nuevos hombres para hacernos compañía. Es cierto que muchos siguen el mismo camino, pero propiamente sólo muy pocos caminan con uno. Del todo cercanos, propiamente sólo peregrinan con uno los que un día comenzaron juntos el camino o estaban ya en él cuando uno comenzó el camino hacia Dios, que estaban, y siguen estando, tan cerca de nuestro corazón. Los otros, aunque debamos amarlos de una manera adecuada a ellos, son más bien compañeros de viaje en el mismo camino; y son numerosos: nos saludamos y nos ayudamos. Y constantemente aparecen otros nuevos, y vuelven a irse. Pero el cortejo propio de la vida de cada uno, formado por los que se aman estrechamente, se hace cada vez más pequeño

y silencioso, hasta que uno mismo un día, en silencio, deja el camino y se va sin despedirse ni volver. Por eso un corazón que no traiciona a los muertos está cerca de quienes ya se han ido. No se los puede suplir; ningún hombre puede volver a llenar el grupo de hombres que se han amado realmente de cerca, cuando uno de ellos repentina e inesperadamente no está ya. Pues en el verdadero amor nadie puede suplir al otro, porque el amor verdadero ama al otro en aquella profundidad en la que cada uno es él mismo, y no un caso de una especie general. Por eso cada uno de los fallecidos se ha llevado un trozo del propio corazón e incluso a menudo el corazón entero, al pasar la muerte por la vida de uno. Cuando uno ha amado y ama realmente, su vida se transforma ya antes de su muerte en una vida con el muerto, en una comunión de los santos, en el sentido en que puede entenderse hoy esta palabra ante todo, aunque no exclusivamente. ¿Pues podría el que ama olvidar a sus muertos? Y cuando uno ha amado realmente, entonces su olvido, su «dejar de llorar», no es señal de encontrar de nuevo consuelo, sino el signo definitivo de su luto, la señal de que ha muerto también un trozo del propio corazón, que está muerto en vida y por ello no puede ya quejarse. Se vive con los muertos; con aquellos que en otro tiempo caminaron con uno, y ahora se han ido a la oscura noche de la muerte, donde nadie puede ya obrar.

Mas, ¿cómo se puede vivir con los muertos, vivir en la misma realidad de su amor y del propio? Esta pregunta sólo se formula, pero no se responde. Pues la comprobación de nuestra esperanza de que los muertos viven no es una comprobación de comunión con ellos, y la afirmación de que existe tal comunión no nos permite entender cómo puede realizarse de verdad, pues en definitiva sólo puede ser ella misma en una realización viva. Mas los cristianos, cristiana y sobriamente, no pretendemos encontrar la realización de esta comunión en contactos espiritistas y parapsicológicos con difuntos que hacen acto de presencia. ¿Cómo puede, entonces,

vivir uno aquí con ellos? ¿De qué puede servirle dejarse convencer simplemente por la palabra de Dios, o incluso por el razonamiento de los filósofos, de que los muertos existen todavía y que «siguen viviendo»? Porque hemos querido y seguimos queriendo a los muertos, debemos estar a su lado. Pero ¿están también ellos junto a nosotros? Se han ido; guardan silencio. Ninguna palabra suya penetra en nuestros oídos, ninguna de las bondades de su amor llena de nuevo nuestro corazón. ¡Qué silenciosos están los muertos; qué... muertos están! ¿Quieren, acaso, que les olvidemos, como se olvida a uno que hemos encontrado casualmente en el camino y con el que hemos intercambiado un par de palabras indiferentes? ¿Acaso el no poder olvidar a los muertos significa el dolor desesperado en esta vida porque se han ido, y (muertos o vivos misteriosamente), en cualquier caso, no están ya a nuestro lado? Si a los que se han ido en el amor de Dios, la vida no se les ha quitado, sino que se ha transformado en una vida eterna, sin fin y plena, ¿por qué tenemos la impresión de que estos muertos son ya para nosotros como si no existieran? ¿Es tan débil la luz que ha penetrado en ellos, *que* no puede llegar hasta nosotros? ¿Solamente puede estar con Dios dejándonos no solamente con su cuerpo, sino también con su amor? La pregunta de una posible comunión con los muertos se transforma en una pregunta sobre la posibilidad del amor a Dios, que quiere ser llamado Dios de los vivos y no de los muertos.

¿Mas cómo preguntar a Dios? Él calla exactamente igual que los muertos. ¿No se le ama exactamente igual que se ama a los muertos, que están lejos y guardan silencio, y que han entrado en la noche? ¿Es que Dios da respuesta perceptible a nuestro amor cuando le invocamos y le pedimos una señal de que su amor vive para nosotros y junto a nosotros? ¿Se puede acusar a los muertos, cuando su silencio sólo es eco del silencio de Dios? ¿O es el silencio de Dios la respuesta a las quejas sobre el silencio de los muertos?

Así debe ser, puesto que Dios es la respuesta última, aunque incomprensible, a las preguntas del corazón sobre la proximidad del silencio de los muertos. En efecto, por qué calla Dios, lo sabemos; su silencio es el espacio sin límites, en el que únicamente nuestro amor puede llevar a cabo la acción de la fe en el amor de Dios. Si el amor de Dios se nos hubiera ya manifestado en esta vida terrena manifestándonos ya lo que somos: amados por el Cristo cercano, ¿cómo podríamos entonces demostrar el ánimo esforzado y la fidelidad de nuestro amor, cómo podríamos en el éxtasis de la fe y del amor en este mundo creer y amar en el mundo de Dios, en su corazón? Para que se descubra nuestro amor en la fe, el amor de Dios se oculta en la quietud de su silencio. Para que le encontremos, nos ha abandonado en apariencia. Si fuera sencillamente accesible del todo en nosotros, al buscarle nos encontraríamos sólo a nosotros mismos. Debemos salir de nosotros; debemos buscarle allí donde él mismo puede estar. Porque su amor es infinito, solamente puede vivir en su infinitud e incomprensibilidad; y justamente porque quiere mostrar y compartir este amor se nos ha ocultado en nuestra finitud y nos llama desde ella. Nuestra fe en Dios no es otra cosa que el oscuro camino en la noche, entre la casa abandonada de nuestra vida con sus pequeños aposentos apenas iluminados y la luz de la vida eterna. Pero justamente en este camino está él silencioso en nosotros, porque de otra forma no seríamos capaces de abandonar la casa de nuestra vida terrena por la fe y la esperanza. El silencio de Dios en este tiempo terreno no es más que la manifestación en la tierra de la palabra eterna del amor de Dios. Basta no desoír el silencio, sino querer escuchar. Pero esto le es posible al amor que espera porque semejante silencio no es la ausencia de un Dios esquivo, sino la presencia de un Dios que espera con amor, que concede espacio a la libre respuesta de nuestro amor.

Así pues, nuestros muertos imitan el silencio de Dios. Porque han penetrado en la vida de Dios, están cerca de nosotros solamente

donde se escucha el silencio de Dios y se responde con la palabra de nuestro amor esperanzado. Porque las palabras de su amor a nosotros están fundidas con el júbilo del amor infinito de Dios, parecen penetrar en nuestros oídos, se pronuncian en un silencio que es posible escuchar. Los muertos viven en la vida sin límites de Dios; por eso su amor y su vida no penetran ya en el estrecho espacio de lo que nosotros llamamos nuestra vida y nuestro amor, y por eso nos llama en silencio a su propia incomprensibilidad. Vivimos una vida mortal; por eso no sabemos nada de su vida eterna que no conoce la muerte, a menos que renunciemos al ruido y al ajetreo de la vida de cada día y escrutemos el silencio de Dios, en el cual está cerca de nosotros.

Pues precisamente así viven también los muertos para nosotros. La condición definitiva de su vida terrena salvada en Dios está cerca de nosotros. Su silencio es su grito más alto, porque es el eco del silencio de Dios, al unísono con la palabra de Dios que nos habla, envolviéndonos a nosotros y todas nuestras palabras en el silencio frente al alboroto de nuestro ajetreo y a las angustiadas y apresuradas protestas con que los hombres nos aseguramos nuestro amor recíproco. De esta manera la palabra de Dios nos llama a entrar en su vida, nos invita a olvidarnos de nosotros en un acto de amor, que es el riesgo de la fe, y a encontrar el fundamento eterno en el amor de Dios. Precisamente así nos llama y nos ordena también el silencio de nuestros muertos, los cuales viven en la vida de Dios y por eso pronuncian también su palabra en nosotros. Porque los muertos viven, por eso callan; como el ruido de nuestras palabras nos hace olvidar que somos mortales. Su silencio es la palabra de su amor a nosotros. Y en este silencio están cerca de nosotros; cuando oímos su silencio con esperanza y amor, estamos en comunión con ellos. Dios es un Dios silencioso, cuyo elocuente silencio puede desoírse si se quiere. Es un Dios de los muertos silenciosos, porque es un Dios de la vida incomprensible y de los vivos a los

que nosotros llamamos muertos, porque él llama a través del silencio. Es el Dios de los que con su silencio quieren invitarnos a penetrar en la vida de Dios, de aquellos con quienes no sólo estamos en comunión porque viven y nos aman, sino con los que podemos establecer relaciones si estamos siempre en disposición de escuchar la voz de su silencio. Que como cristianos creamos en la comunión de los santos no significa que abandonemos a los muertos a sí mismos como si Dios se los hubiera tragado, como si ya no nos interesaran. Sólo creemos real y plenamente en Dios como el Dios de los vivos cuando los muertos significan algo para nosotros en la comunión de los santos. Si como cristianos creemos que Jesús ha penetrado con toda su existencia humana en cuanto resucitado en la vida eterna de Dios, y así precisamente es eternamente perfecto en su humanidad y que no se ha disuelto en la infinitud ardiente e incomprensible de Dios, si rezamos a este Hijo del hombre glorificado y sabemos encontrarle en el silencio de Dios, si sabemos estar en comunión con este Hijo del hombre entonces análogamente lo estamos con los muertos que viven. Estamos en comunión con ellos. Cuando oramos: Señor, dales el descanso eterno y que la luz eterna brille para ellos nuestra plegaria no es más que la resonancia de la palabra del amor que los mismos muertos en el silencio de su eternidad pronuncian para nosotros. Ellos dicen: Señor, dadles a éstos (a nosotros), a los que queremos en tu amor como nunca, después de la lucha de su vida, el reposo eterno y que tu luz eterna luzca también para ellos. Un día tendrá lugar la plena comunión con los santos. Las palabras de la confesión apostólica de la fe sobre la comunión de los santos nos dicen: Fieles, no olvidéis a los muertos; viven.

El perdón de los pecados

ALFONS AUER

Hablar del perdón resulta anticuado. Parecen superados los tiempos en que se confiaba en expiar el mal cometido y alcanzar el perdón con oraciones y cantos, con renuncias ascéticas y actos de culto o mediante la ofrenda de la vida de animales e incluso de hombres. Incluso en la conciencia del cristianismo actual no se descubre gran cosa de la premura con que los primeros cristianos aceptaban el perdón de los pecados como el don salvífico mesiánico por excelencia transmitido por Jesús a los hombres de parte del Padre. Expiación humana y perdón divino se han vuelto igualmente ajenos a la idea de muchos hombres.

La exclusión de la trascendencia

Esto puede deberse a que se ha atrofiado el sentimiento de la culpa y del pecado en amplios círculos. A la gente no le intimidan ya las amenazas y amonestaciones eclesiásticas; no consiente ya que, según se dice, se metan en su vida. Todavía se calificará de «inmoral» esto o aquello; pero a la vez uno se cree con derecho a poder ser inmoral, como lo son también los demás siguiendo la moda. Sin duda, no se puede hablar globalmente de una reducción

general del sentido de culpa. Sin embargo, hoy existe el peligro, al menos más que antes, a que el hombre no acepte su sentimiento de culpa, sino que lo «aliene», disolviéndolo así básicamente. Desde que los conocimientos de las modernas ciencias humanas y sociales, unas veces reales y otras meramente supuestos, han penetrado ampliamente en la opinión pública, todo el mundo cree saber hasta dónde su constitución individual y la situación social perjudican a su libertad. En todo caso, no resulta difícil manipular los resultados científicos y equiparar culpa y pecado con irradiaciones cósmicas, con disposiciones hereditarias inmutables, con determinadas fijaciones neuróticas, con mecanismos de conducta biológico-psicológicos o con estructuras sociales inhumanas. Sin advertirlo, el mal se convierte en el «llamado mal»; y donde antes se hacían expiaciones o se recibía el perdón divino, interviene ahora la «absolución» dispensada por la ciencia.

Pero ni siquiera esto puede establecerse como diagnóstico general. En la medida en que las obras de Franz Kafka, Jean-Paul Sartre y Albert Camus o los filmes de Ingmar Bergmann son significativos (y sin duda lo son en gran medida), el hombre de hoy se encara con su culpa con toda claridad y con plena responsabilidad. Realiza entonces la experiencia de que no puede desembarazarse de la presión de su culpa. Si no es creyente, debe soportarla sin perspectiva de gracia ni perdón. A lo sumo puede resistir; pero ¿quién puede perseverar sin la perspectiva de una superación definitiva? Cuando el cielo se cierra, el hombre se siente afectado por la culpa en el centro de su existencia personal. El pathos del absurdo, la muda resignación de lo trágico y la aireada desesperación del nihilismo no son a menudo más que expresiones de la carencia de gracia en que el hombre se siente enclaustrado. El hombre no puede perdonarse a sí mismo la culpa, ni tampoco puede obtener el perdón de otros. La razón de ello es la verdad del hombre mismo. La realidad humana, con toda la consistencia de su autonomía, es más

que ella misma, contiene en sí más de lo que experimenta inmediatamente. Lo mismo vale de la pretensión incondicional que la humanidad le formula a cada uno, y de la negativa culpable a seguir esa exigencia. Responsabilidad y culpa afectan de manera inmediata a lo humano; pero con ello afectan también al fundamento que sirve de soporte. Porque, como la responsabilidad, también el pecado tiene una dimensión teológica, por eso no se obtiene el perdón simplemente entendiéndose con la propia conciencia, ni simplemente a través de la reconciliación con nuestros semejantes.

Así lo confirma la psicología de la religión con suficiente claridad. Cuando el hombre experimenta su repulsa social o la pérdida de la identidad consigo mismo como culpa moral, puede percibir en la manera de vivir esta experiencia señales de la trascendencia.

Señales de la trascendencia

Albert Camus, en su novela *La caída* le hace decir a su juez ateo que la única «utilidad de Dios» consiste propiamente sólo en «garantizar la inocencia». Manifiestamente, el poeta no espera del cristianismo y de los cristianos otra cosa que «el testimonio de la gracia, el perdón realmente eficaz y generoso y la posibilidad permanente de comenzar de nuevo»[50]. Ahora bien, el perdón y comenzar de nuevo suponen absolutamente el arrepentimiento. Así lo ha expuesto contundentemente Max Scheler en su conocido artículo «Arrepentimiento y nuevo nacimiento»[51]. En el arrepentimiento,

[50] J. Blank (Ed.), *Der Mensch am Ende der Moral,* Patmos-Paperbacks, Düsseldorf 1971, p. 29.

[51] En «Vom Ewigen im Menschem», *Gesammelte Werke,* V, 4.ª ed., Berna 1954, pp. 27-59 (trad. esp.: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento,* Ediciones Encuentro, Madrid 2007).

dice él, tiene lugar la «autocuración del alma», la «recuperación de sus fuerzas». El hombre se inclina sobre el pasado de su vida, rechaza el acto pecaminoso junto con la actitud fundamental desviada del centro personal de su vida y se decide por una orientación nueva positiva, estableciendo así un nuevo comienzo espontáneo y libre. En la medida en que la culpa se aleja del centro de la persona, puede ganar espacio la gracia. Lo ocurrido no desaparece como no ocurrido, ni se oculta nada; ni es sencillamente tampoco que Dios no mire ya o no tenga en cuenta el pecado. Es más bien que el pecador es recibido en la comunión de Dios, con lo cual renace y es liberado para una nueva existencia.

Max Scheler no pretende con su interpretación exponer en primer lugar algo específicamente cristiano, sino describir la función puramente natural del arrepentimiento. Sin embargo, está profundamente convencido de que el hombre puede, e incluso debe, percibir en este proceso natural de autocuración del arrepentimiento señales de la trascendencia.

En el arrepentimiento entra una acusación, pero ha de haber alguien que la reciba. En el arrepentimiento entra la confesión de la culpa, pero debe haber alguien a quien confesarla. En el arrepentimiento entra la experiencia de que la culpa ha sido cancelada, pero debe haber alguien que descargue la conciencia. Finalmente, en el arrepentimiento entra la fuerza de una nueva vida; pero debe existir en algún sitio esa fuente de la cual brota esta fuerza. Del análisis del fenómeno del arrepentimiento extrae Max Scheler la conclusión: «Del impulso parcial de este gran fenómeno moral, un movimiento intencional apunta a una esfera invisible; un movimiento que, si se lo deja a sí mismo sin desviarlo con ninguna interpretación apresurada, traza ante nuestro espíritu como espontáneamente los contornos misteriosos de un juez infinito, de una misericordia infinita, de una fuente de poder y de vida infinita».

Repitámoslo; Max Scheler pretende describir el proceso natural de la regeneración del alma; pero es consciente de que este proceso de arrepentimiento y de renacimiento sólo puede ser plenamente entendido a través de la doctrina cristiana. Arrepentimiento y renacimiento aparecen a la luz del mensaje cristiano como perdón de los pecados y liberación por la gracia para una vida nueva más pura. El arrepentimiento se dirige a nuestro corazón oprimido por la percepción de la culpa; pero ya desde el principio impulsa al hombre más allá de sus límites y pretende aclimatarlo en la seguridad libertadora de un amor misericordioso.

Origen del perdón

¿Qué dice el mensaje cristiano sobre el perdón de los pecados? Wolfhart Pannenberg lo resume con estas breves palabras: «El que recibe el mensaje del próximo reino de Dios ha recibido ya el perdón de sus pecados. El que recibe a Jesús como el anunciador del reino de Dios queda libre del peso de un pasado que le cierra el futuro de la vida»[52]. El perdón no puede, pues, entenderse aisladamente; forma parte de un contexto teológico general. El origen del perdón se encuentra en el hecho de volverse Dios al hombre, que ha adquirido en Jesucristo una figura concreta históricamente perceptible. Con Jesucristo está definitivamente claro que Dios está de parte del hombre, aun cuando éste se vuelva contra Dios en el pecado. En este amor de Dios al hombre tiene su fundamento último el perdón. El perdón es la «forma que adopta el amor cuando se es injusto con él»[53].

[52] W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Siebenstern-Taschenbuch, 1965, Hamburgo 1972, p. 173.

[53] R. Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1937, p. 406.

Mas no se puede minimizar nada. El pecador no es simplemente declarado justo, sino que es hecho justo. El perdón no se establece verbalmente desde fuera; más bien, la corrupción del género humano es curada desde dentro, sobre la base de una seria solidaridad con la encarnación de la palabra eterna. Dios no extingue simplemente la culpa; establece una justicia verdadera. Esto puede verificarse porque el Hijo se ha encarnado en la comunidad de los hombres y toma sobre sí representativamente sus culpas. El apóstol Pablo, que emplea relativamente poco la palabra perdón (cf. Rm 3,25), desarrolla su contenido en la doctrina de la justificación de Dios y del sufrimiento vicario de Jesucristo. En la evolución bíblica de esta doctrina intervienen principalmente tres conceptos: expiar, soltar y borrar. En Rm 3,25, se dice: Dios ha puesto a Jesús como «medio de expiación»; le ha enviado como expiación por nuestros pecados (cf. Hb 2,17). Si Jesús como el «cordero de Dios» quita el pecado del mundo (Jn 1,29; 1 Jn 3,5), acepta como el siervo de Dios de Is 53 el castigo, expiando así los pecados de los hombres. En el mismo sentido de «expiar» va la palabra «soltar»: «Tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos» (Mc 10,45; cf. Mt 20,28 y 1 P 1,18 y s.). Detrás de la palabra «soltar» está la idea de redimir de la esclavitud de la culpa: Jesús da su vida como «rescate» y con ello compra nuestra libertad (Tt 2,14; Ap 1,5). Finalmente, la palabra «borrar» se encuentra en Col 2,13 y s.: «Cristo perdonó todos nuestros pecados borrando la carta de crédito que nos era contraria y clavándola en la cruz». El autor de la carta se figura el perdón de tal forma que Cristo, en nombre de los hombres pecadores recibe la carta de crédito de manos del acreedor (de Dios) y la cancela.

De esta manera se le concede al hombre definitivamente la salvación y el perdón. El hombre de pecado está muerto; el creyente puede decidir apartarse de él, y por lo mismo comenzar una nueva vida. Contra esta confianza fundamental no existe ninguna instancia;

ni siquiera la contradicción tenaz y persistente en que permanece la conducta concreta del hombre respecto al nuevo ser en Cristo. Ahí ve Karl Barth la nueva libertad del hombre al que Dios le ha perdonado sus pecados: «Puede atenerse a la gracia a la voluntad y al derecho de Dios, puede aprender definitivamente humildad, puede por su parte volver la espalda confiado y resuelto a sus pecados. Este poder es la nueva hoja que se vuelve con el perdón de los pecados»[54]. En esta comprensión del perdón, están de acuerdo la teología evangélica y la católica, si se prescinde de algunas fórmulas exageradas y se atiende a la afirmación teológica nuclear.

Así pues, Jesucristo es la representación histórica del perdón divino. Lo que él es se realiza expresamente de formas diversas. En numerosas figuras y parábolas habla del perdón y del restablecimiento de la comunión con Dios; habla de la remisión de la elevada suma de dinero (Mt 18,27), de encontrar al hijo perdido (Lc 15), de liberar a los cautivos y a los oprimidos (Lc 4,18). Otorga el perdón al sentarse a la mesa con los pecadores; con ello les infunde confianza y los admite en su compañía (Lc 15,2; Mc 2,15 y s.). No existe manifestación más clara del amor salvador de Dios que la inclusión de los pecadores en la comunidad de salvación, realizada por el hecho de compartir la mesa. Pero Jesús sigue también otros caminos. Por ejemplo, llamando al publicano Mateo al círculo de los discípulos que le siguen (Mt 9,9; 10,3), o alojándose en casa del recaudador Zaqueo (Lc 19,5), proclama que a todo pecador se le brinda el perdón y la participación de la salvación[55].

---

[54] K. Barth, «Die Lehre von der Versöhnung», en *Die Kirchliche Dogmatik,* tomo IV/1, Zollikon-Zurich 1953, p. 676.

[55] Cr. J. Blank, «Was Jesus heute will», en *Theologische Quartalsschrift,* 151 (1971), pp. 300-320; aquí, p. 311: «Jesús acepta a la gente que se acerca a él sin prejuicios y le concede una posibilidad de vida nueva». Cf. también J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* t. 1, Gütersloh 1971, pp. 117. W. Kasper, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, p. 101: «Así pues, la salvación del reino de Dios consiste en primera línea en el perdón de los pecados y en la alegría de haber encontrado la misericordia sin límites e inmerecida de Dios».

Resulta problemático si Jesús llevó a cabo actos expresos de perdón de los pecados. Aunque en Mc 2 y Lc 1 aparece dos veces la fórmula: «Tus pecados te son perdonados», los exegetas estiman con buenas razones que la compañía de Jesús, y su compañía estricta (sin declaración verbal expresa), realiza el perdón de los pecados. Sólo cuando en las comunidades se discutió y puso en duda esto, fue necesaria una interpretación expresa y una declaración verbal. El exegeta de Augsburgo, Herbert Leroy, ha demostrado recientemente que las palabras de perdón a la pecadora pública de Lc 1 sólo querían originariamente explicar el acontecimiento, y que sólo más tarde sin darse cuenta «se convirtieron en elemento propio del don salvífico de Jesús»[56].

Es problemático también si Jesús concedió a sus apóstoles poderes expresos para actos de perdón de los pecados. En Mt 16,18 y s. y 18,18 se habla de la transmisión del poder de atar o desatar a Pedro o a los discípulos. Pero estos pasajes no indican un perdón expreso de los pecados; se trata más bien del poder de excluir de la comunidad mediante la excomunión, o de volver a recibir en ella levantando la excomunión. Mas como la pertenencia a la comunidad incluye el perdón, el poder conferido se refiere también mediatamente al perdón de los pecados, un encargo expreso de perdonar los pecados lo da Jesús a los apóstoles la tarde del día de Pascua: «Diciendo esto, sopló, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados le serán perdonados, y a quien se los retuviereis le serán retenidos». Los intérpretes están de acuerdo en que solamente aquí se especifica la transmisión del poder de atar y desatar en el sentido del perdón; el pasaje originariamente sólo pudo referirse al bautismo, pues éste era considerado como «el

[56] «Vergebung und Gemeinde nach dem Zeugnis der Evangelien», inédito, *Tübinger Habilitationsschrift*, 1972, p. 179. Cf. también H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien*, Stuttgarter Bibelstudien 73, Stuttgart 1974.

sacramento propio del perdón de los pecados» y de la admisión en la comunidad[57]. En todo caso, no se puede interpretar Jn 20,23 en el sentido de las formas posteriores de perdón de los pecados dentro de la comunidad.

Mediación del perdón

En vida de Jesús el perdón tenía lugar volviéndose los hombres a su amor misericordioso y escuchando su palabra. Después de Pascua, la comunión con el Señor glorificado se procura a través de la comunidad; en ella está él presente por el anuncio de la Buena Nueva y por la administración de los sacramentos. Como sacramento principal del perdón de los pecados consideraba el cristianismo primitivo, según se ha dicho, el bautismo. Por el bautismo, el creyente participa de la muerte y de la resurrección del Señor; es arrancado del dominio del pecado, conducido a la comunión con Cristo, e instalado así en una nueva vida. En este sacramento Dios se adueña del hombre entero, derrota su pasado pecaminoso y le libera para un futuro que está eximido hasta el fondo de la pretensión de

[57] Cf. J. Finkenzeller-G. Griesl, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?*, Munich 1971, p. 62. Cf. también W. Kasper, *Jesus der Christus*, pp. 187 y ss.: «La invitación a sentarse de nuevo a la mesa, después de haber roto los discípulos la unión con Jesús por la negación y la huida, es al mismo tiempo señal de perdón. Con esto la resurrección es al mismo tiempo el fundamento del perdón de los pecados y la garantía de la paz escatológica. Juan es el que con mayor claridad ha destacado esta conexión declarando establecida la nueva comunidad de los discípulos donde es posible el perdón de los pecados: 'A quienes perdonareis los pecados les serán perdonados, y a quienes se lo retuviereis les serán retenidos' (20,23). Según esto, la readmisión en la condición de discípulo es al mismo tiempo señal de la readmisión en la comunión con Dios. Esto es en esencia lo que más tarde se llamó la sacramentalidad de la penitencia. Eucaristía y sacramento de la penitencia no dependen, pues, primariamente de un acto aislado de institución por Jesús. Se dan con la resurrección y las apariciones del resucitado; son expresión simbólica de la nueva presencia salvadora de Jesús en los suyos».

la culpa[58]. Como el perdón se subordinaba ante todo al bautismo, ya pronto se introdujo la mala costumbre de retrasar su recepción lo más posible; cuanto más se lo podía diferir hasta el fin de la vida, más seguro se creía estar de la salvación. Al imponerse más tarde en una evolución de sentido contrario el bautismo de los niños, resultó pronto evidente la posibilidad de una «segunda penitencia» junto al bautismo, que al principio sólo se admitía como excepción. En realidad, el bautismo de los niños sólo simbólicamente podía anticipar la conversión personal. Así surgió casi espontáneamente junto al bautismo una nueva institución para el perdón de los pecados: el sacramento de la penitencia. Históricamente aparece en dos formas: como acto penitencial de la comunidad y como penitencia individual, en la cual el pecador (al principio de una forma general) debía hacer confesión pública y también cumplir públicamente la penitencia antes de volver a ser recibido en la comunidad de la Iglesia. La forma actual del sacramento de la penitencia con la confesión personal secreta del pecado es un producto relativamente tardío de esta evolución.

Sobre la situación actual, especialmente en la Iglesia católica, son oportunas las siguientes observaciones: *1.* Si el mensaje de Jesús da testimonio de la gracia y misericordia de Dios, la Iglesia debe procurar este ofrecimiento del perdón divino de una manera magnánima. Puede preguntarse si está garantizado un ofrecimiento magnánimo cuando la confesión particular es prácticamente la única forma de perdón sacramental. En la medida en que esta monopolización no ofrece una base convincente a nuestra comprensión teológica actual, necesariamente corre peligro, al menos en perspectiva, de incurrir en la represión. *2.* Según lo indica el Nuevo Testamento, el lugar propio del perdón es la comunidad;

[58] Cf. E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe,* Kassel 1966, p. 41.

el acceso a la comunidad lo obtiene el hombre por la fe y por el bautismo. La evolución de una institución sacramental propia para el perdón de los pecados ha resultado históricamente razonable y necesaria. Mas como el sacramento del bautismo en su forma actual (como confesión particular) no fue establecido por Jesús, la Iglesia puede buscar libremente formas de conceder el perdón más fácilmente. *3.* Teológicamente no puede establecerse que sólo la confesión individual tiene carácter sacramental. Tampoco a las liturgias penitenciales comunes de la comunidad les falta el carácter sacramental. Observa a este respecto Karl Rahner: «Una declaración expresa de la esencia sacramental (de la liturgia penitencial) por parte de la autoridad eclesiástica, sería deseable. Mas esta declaración expresa no la estimo condición necesaria para que el acto penitencial tenga carácter sacramental»[59]. Mas no hay que olvidar que también para la tradición de la Iglesia católica el perdón de los pecados no estaba exclusivamente ligado al sacramento de la penitencia. En todo tiempo se atribuyó poder de perdonar los pecados al «arrepentimiento perfecto», incluso de los llamados pecados mortales. El sentido de esta doctrina es que en el arrepentimiento perfecto el hombre se aparta del estado de pecado y vuelve a la comunión del amor con Dios. Siempre se tuvo seguridad con St 2,13 de que la misericordia del juicio supera al pecado. En esta doctrina se pone de manifiesto que la fe, el amor, el perdón y la gracia se relacionan entre sí de la forma más estrecha; no son más que diversas interpretaciones de la comunión salvífica del hombre con Dios. *4.* Indiscutiblemente, el reconocimiento oficial de la Iglesia de las confesiones individuales y de la liturgia penitencial como formas

[59] En A. Exeler, «Zur gegenwärtigen Situation der Busspraxis», en Exeler-Ortkemper-Greshake-Waltermann, *Zum Thema Busse und Bussfeier,* Stuttgart 1971, pp. 31 y s.

sacramentales de igual valor responden a la exigencia de una mediación magnánima y liberadora del perdón divino. Sin embargo, este reconocimiento no soluciona automáticamente todos los problemas. Se comprende, sin duda, que la confesión personal de los pecados se experimente a menudo como un «autodesnudarse humillante». Pero no puede pasarse por alto que para muchos resulta muy útil y no se puede sustituir sin más en cuanto apoyo de la seriedad, tanto del reconocimiento de sí mismo como de la conversión. Hay que considerar, además, que el confesor, que recibe la confesión bajo el sigilo del secreto absoluto y ordinariamente conservando el anonimato, no sólo representa a Cristo, sino también a la comunidad, a la cual se le ha confiado la mediación del perdón. Resulta extraño comprobar que no raras veces las mismas personas que reclaman para la confesión concreta de los pecados la relación inmediata con Dios, en otros casos parecen admitir que el acceso a Dios sólo es posible a través de la solidaridad humana. Finalmente, hay que oponer también a una apelación ingenua a la Iglesia primitiva que entonces se exigía del que pecaba gravemente una penitencia seria y una reparación por lo menos inicial, y que sólo se le readmitía en la comunidad «después de un cierto tiempo de espera». El teólogo evangélico Hans von Campenhausen, destacado conocedor de la evolución de la Iglesia primitiva, ve en la «acreditación gradual» una necesidad a la cual no pudo sustraerse la Iglesia en la situación que la amenazaba. Y observa a este respecto: «La conducción y responsabilidad eclesiásticas del mantenimiento de la comunidad no puede liquidarse ni destruirse simplemente pidiendo misericordia con gritos desacompasados. En la Iglesia existe también un derecho y una ordenación, y la Iglesia sabe por experiencia —creo que también la Iglesia católica— hasta qué punto una readmisión desordenada, incontrolada y sin arrepentimiento puede perjudicar a la Iglesia; y, en todo caso, las exigencias clamorosas de que como penitente cristiano se tiene derecho a ser readmitido

de nuevo en todos los derechos y a disfrutar de una ciega confianza, no son ciertamente una buena señal»[60].

Obviamente no se puede extraer de ahí en el campo católico la conclusión de que, para evitar todos los peligros, hay que negarles a las liturgias penitenciales el carácter sacramental; ya hemos dicho que esto no puede sostenerse teológicamente; pero tampoco volveremos a formas antiguas de penitencia pública. Más bien, se han de buscar caminos para activar de una manera más intensa y decidida que hasta ahora el sentido de una conversión sincera.

Vivir el perdón

El ethos del cristiano debe acreditarse en primer lugar transmitiendo el perdón que ha recibido a otros hombres. Jesús mismo lo exigió así expresamente en la parábola del siervo injusto (Mt 18,23-56). El perdón divino debe suscitar el perdón entre los hombres, o no se es digno de él. «El que rehúsa el perdón no ha tomado como norma de su vida al Dios que perdona (por tanto, no cree todavía), o no ha entendido lo que se le ha otorgado»[61]. Probablemente, el mundo tendría otro aspecto si los cristianos tuvieran la fuerza de perdonar. Verían entonces a sus semejantes como son, y no esperarían que fueran como debieran o como a ellos les gustaría. Los que han recibido el perdón deben renunciar al odio, pues el odio convierte al otro en enemigo y sugiere la necesidad de una defensa agresiva. Los que han recibido el perdón deben renunciar a la venganza, pues la venganza se alimenta de la lesión de

[60] H. von Campenhausen, «Sünde und Sündenvergebung in der Altkirchlichen Praxis», en *Die Sündenvergebung in der Kirche.* Editado por B. Dreher, Bad Boll und Rottenburg 1958, pp. 23-32, aquí p. 28 y s.

[61] O.H. Pesch, «Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen», en *Mysterium salutis,* tomo IV/2, p. 882.

los propios sentimientos y sugiere la necesidad de defender el honor propio públicamente. Los que han recibido el perdón deben renunciar a imponer la justicia en todo caso, pues la justicia nos sugiere la necesidad general de una restitución total e impulsa nuevamente al vórtice de la antigua ley de la represalia.

Mientras entre los que han recibido el perdón, el espíritu de perdonar no logre producir más que formas raquíticas de reconciliación, no se constituirá aquel potencial fundamental del que únicamente puede surgir a largo plazo la reconciliación y la paz en gran escala.

De la recepción del perdón debe surgir la libertad para una humanidad nueva y mejor. Dice Max Scheler en el artículo ya citado: «No es la utopía, sino el arrepentimiento, la fuerza más revolucionaria del mundo moral». Esto suena como un escarnio para la efectividad histórica de la conciencia cristiana, pero es verdad. El perdón descarga al hombre de la presión de un pasado culpable y le libera para la plena afirmación del presente y del futuro. Esta libertad significa en primer término, no la libertad crítico-emancipatoria. La fe cristiana ve más bien la dimensión radical de la libertad en que el hombre ha sido creado libre por Dios y recibido en el amor. Esta dimensión de la libertad y del amor le abre nuevamente al hombre culpable en el perdón. El creyente sabe que debe su liberación radical exclusivamente a la iniciativa salvífica de Dios. Por eso precisamente queda eximido del esfuerzo espasmódico de tener que conseguir su propia salvación. Debido a este don de liberación, ha de hacer cuanto esté en su mano luego para emancipar de las presiones psíquicas y sociales de la existencia histórica concreta a sí mismo y a sus semejantes en cuanto le están confiados. Donde un moralismo legalista fija ideológicamente la conciencia del pecado como objetivo central de la existencia cristiana, y el bautismo y el perdón como finalidad en sí mismos, la fuerza de la libertad y del amor inauguradas por Jesucristo no pueden realizarse

ya históricamente de forma eficaz. Se tiene más bien la impresión de que la fe cristiana aleja de la preocupación del hombre por su propia identificación y por el compromiso social responsable. Sin embargo, lo cierto es exactamente lo contrario: la fuerza de libertad y de amor ligada al perdón instala al cristiano en la plena responsabilidad de sí mismo y del mundo. Lo que esto significa, es obvio. En efecto, la demostración histórica de que la humanidad se desarrolla mejor, o al menos puede mantenerse incólume sin la fuerza cristiana de la libertad y del amor, no se ha aportado aún. Sólo Mann ha expresado recientemente, incluso en público, su desconfianza respecto al humanismo total; sería como una flor cortada, que no se sabe nunca cuánto va a durar[62].

Ya es hora de que los cristianos tengan conciencia de su fuerza de libertad y de amor y acepten responsablemente el mundo.

[62] G. Mann, *Orientierung. Gedanken eines Historikers zur Religion* (Ansprache am Süddeutschen Rundfunk vom 9.12, 1973).

La resurrección de los muertos

ULRICH HORST

Sobre la resurrección de los muertos hablan poco teólogos y predicadores. En la conciencia de los cristianos, la fe en esta resurrección existe la mayoría de las veces sólo marginalmente. Si este silencio de la predicación tuviera como fundamento el temor a lo indecible o el miedo a recargar las imágenes bíblicas produciendo en cierto modo la ilusión de poder tocarlo con las manos, sería comprensible. Pero no es así.

Tampoco parece deberse simplemente a olvido, aunque la historia de la Iglesia se ha resentido siempre de falta de vinculación con los orígenes del evangelio. Más bien es cierto que a la fe en la resurrección de los muertos ha venido a faltarle suelo firme con el comienzo de la época moderna, al privarla del horizonte cultural sin el cual resulta imposible formular tal idea. Se le privó de las imágenes, representaciones y expectativas que caen más allá de nuestro mundo. Al mismo tiempo se les aseguró a los hombres que la sociedad perfecta, la felicidad del individuo y de la colectividad pueden obtenerse con los medios de este mundo. Las promesas de otra vida se consideraron como vanos consuelos, que además obstaculizan el progreso, al impedir tomar en serio esta vida.

Probablemente otro factor ha marcado más profundamente aún la ruptura entre fe y pensamiento moderno. La problemática

histórica y científica de la edad moderna parte de una precomprensión que no se ajusta a la fe en la resurrección de Jesús y de los muertos. (Si hablamos aquí con cierta frecuencia de Pascua, se debe al paralelo existente entre el destino de Jesús y el de los cristianos.)

El concepto de lo histórico y de lo científico de una manera general se interesa por lo posible. Es decir, está cortado de acuerdo con las experiencias normales, para las cuales lo decisivo es la ley de la analogía[63]. Solamente cuando se supone la existencia de una semejanza previa a todo el proceso, se consigue entender. Todo cambio histórico se funda en una semejanza común, en una afinidad intrínseca, que es mayor que la diferencia de los fenómenos que se trata de describir. Dicho de otra manera, sólo es comprensible aquello de lo que existen ejemplos. Las personas y los acontecimientos que nos son totalmente extraños se sustraen a nuestro conocimiento. Para lo único, para lo individual, en cuanto que no responde a lo familiar y a lo que se repite, no hay lugar en la ciencia.

Si se define de este modo la esencia de lo histórico o de lo científico, entonces la teología ha de desembocar por fuerza en un callejón sin salida, pues entonces sólo con grandes esfuerzos puede hacer ver, si es que lo consigue, que en la persona de Jesús y en su destino ha tenido lugar lo radicalmente nuevo, que no encaja en el marco de aquella homogeneidad del acontecer. Si se mira la cohesión de las causas como absolutamente cerrada en sí misma, la afirmación de que alguien ha resucitado de entre los muertos o de que algún día habrán de resucitar los muertos resulta absurda, o por lo menos sumamente arbitraria. Esta situación la describió ya D.F. Strauss, uno de los padres de la moderna teología, en 1835, en su *Vida de Jesucristo*. Estima él que la historia tiene que ver únicamente con el despliegue de las fuerzas finitas. Su ley fundamental

[63] Cf. al respecto H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Friburgo 1973. K. Kluxen, *Vorlesungen zur Geschichtstheorie*, t. I, Paderborn 1974.

es la de la causalidad, en la cual se supone para cada efecto una causa natural. La intervención de una causa sobrenatural ajena a este complejo viene a romper la continuidad del proceso. La historia sería así imposible. No hay duda; si se contempla el mundo como enteramente cerrado en sí mismo, entonces la vida y los actos de Jesús, pero sobre todo la resurrección, están en contradicción con semejante concepto de la historia. Ahora bien, esta mentalidad con su necesidad relativa no puede ponerse en duda. Los resultados de la ciencia la justifican. Lo único problemático es si es ésta la única vía de conocimiento y si se consigue con su sola ayuda entender lo histórico. Que la historia puede abarcarlo todo, es discutible. En efecto, no consigue comprender la totalidad de lo histórico, su multiplicidad y unicidad. En ella no se trata de comparación, de lo común y lo homogéneo, sino de lo heterogéneo, de lo individual e incluso del azar. Con tales afirmaciones se ha dicho poco, sin duda, sobre la resurrección del Señor y de los muertos. De todos modos (y entretanto puede bastar) se les concede un espacio que no los sitúa fuera del pensamiento bajo todos los aspectos. La resurrección de Jesús y la resurrección de los muertos sólo pueden entenderse como participación de lo espontáneo, de lo sencillamente nuevo y distinto. No tienen precursores ni sucesores, porque Dios realiza en ellos lo absolutamente trascendente, que no está en la línea del más acá.

Por eso la resurrección de los muertos no significa, como ya enseñaron los griegos, la supervivencia del alma separada del cuerpo humano. La confesión de la fe habla cautelosamente y con escándalo para los oídos antiguos de una «resurrección de la carne»[64]. No hay que representársela al estilo de una reanimación o de una vuelta a la vida terrena. La resurrección es más bien lo enteramente

[64] Sobre la historia, cf. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, pp. 163-165.

distinto, lo radicalmente nuevo; carece de ejemplos. Ocurre al final de los tiempos, y sólo se la puede entender como un cambio que incluye una transformación. En el momento de la resurrección nuestro cuerpo se vuelve completamente nuevo. Pablo lo expresa así: «Pero, dirá alguno, ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere. Lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer... Dios da al cuerpo según ha querido» (1 Cor 15,35-38). Dicho de otra manera, Pablo quería inculcar a sus lectores que no podemos pensar con las imágenes familiares, como si el más allá fuera continuación del más acá, sólo que con signos distintos.

Realmente se trata de una transformación en una realidad, para la cual no encontraremos nunca las palabras adecuadas. El que no sabe que aquí sólo podemos hablar en parábolas no ha entendido de qué se trata o lo falsifica. Tampoco hay que escandalizarse por las representaciones realistas, por ejemplo del arte medieval, cuando nos muestran a los resucitados dejando los sepulcros al sonido de la trompeta y poniéndose apresuradamente camisas y medias para presentarse con sus cuerpos antiguos en el juicio último. Si se toma en serio estas imágenes, se verá detrás de la ingenuidad del primer plano y acaso se pueda descubrir allí una esperanza robusta.

Lo decisivo en primer término es que para Pablo la resurrección de los muertos no significa una vuelta a la vida de este mundo, sino una transformación respecto a la cual carecemos de ejemplos y de conceptos, porque está más allá de toda experiencia posible. Para expresarlo, el apóstol vuelve a servirse del lenguaje humano. Escribe él: «Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual. Que si hay cuerpo animal, también lo hay espiritual» (1 Cor 15,42-44).

Manifiestamente, las contradicciones, las antítesis, con ayuda de las cuales intenta Pablo aproximarse a lo que quiere decir, tienen su punto culminante en el «cuerpo espiritual». ¿Qué se entiende por ello? Se interpretaría falsamente el concepto si se viera ahí una espiritualidad que se desentiende de su cuerpo para convertirse en lo auténtico, justamente en espíritu. Para el apóstol, que piensa con una mentalidad judía y no griega, el cuerpo no es el adversario del espíritu o la cárcel del alma[65].

El «cuerpo espiritual» es aquí, más bien, el yo, que sólo puede definirse a través de Dios, donde desaparece toda discrepancia consigo mismo, con el origen y la creación. Semejante unidad no puede tener en sí la muerte, cuya esencia es la carencia de relación. Es la vida misma, a la que ningún poder puede poner fin. Es obvio que esto supone una oposición a nuestro cuerpo normal. Es la transformación de la que hablamos antes. O con palabras del apóstol: «Os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer a Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción» (1 Cor 15,50). Al hablar en este contexto de lo radicalmente nuevo, de lo distinto, se lo podría entender mal, como si se tratara de una ruptura total entre la existencia del más acá y del más allá. No es así, pues entonces no habría continuidad. La vida antes de la muerte no tendría relación a la vida que sigue a la resurrección. Así como fe, esperanza y caridad permanecen (1 Cor 13,13), así también el hombre que se manifiesta en ellas. Por tanto, no hay corte, sino conexión; si bien hemos de pensar nuevamente que se trata de una continuidad de una clase propia, pues el cuerpo de la resurrección no puede ser «carne y sangre». Por profundo que pueda ser el nuevo ser del hombre, se trata siempre de la transformación de nuestro cuerpo actual. «Porque es preciso que lo corruptible se revista

[65] Sobre las representaciones judías, cf. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten estaments,* Munich 1973, pp. 25 y ss.

de incorrupción y que el ser mortal se revista de inmortalidad» (1 Cor 15,53).

Pablo hace estas afirmaciones en conexión con Pascua. Dice expresamente que el destino de Jesús es paralelo a lo que todo cristiano es y será. La reflexión sobre la resurrección de Jesús contribuye lógicamente a hacer que también nuestra existencia sea más comprensible.

Las visiones en que el resucitado se hizo visible les dieron a los discípulos tal evidencia que no les quedó duda sobre el significado de las mismas. Cómo vieron al Señor en estas apariciones, nadie sabe decirlo. Únicamente sabemos que el Maestro, que había quedado depositado en el sepulcro, se les apareció vivo de repente. Contemplaban en él una nueva manera de ser, que interpretaron como resurrección de los muertos. Se referían con ello a una realidad que comienza con la glorificación definitiva del mundo, pero que se ha cumplido ya anticipadamente en Jesús. Esta perfección, con la cual vieron al Señor por medio de las visiones, la describieron en su lenguaje y sobre el fondo de sus expectativas como resurrección y como transformación de la muerte en la vida celestial. En el fondo (todos lo sabían), se trata de un acontecimiento inefable, que permanece recóndito en su esencia hasta que nosotros y el mundo hayamos sido hecho partícipes de la gloria futura[66]. Las apariciones dieron a quienes las tuvieron la seguridad de que el Señor que en ellas se manifestaba era idéntico al Jesús crucificado y sepultado. Con su ayuda se revela también la realidad de la resurrección de Jesús. Él se hace visible en su existencia pospascual. Podemos decir también: las visiones son las formas corpóreas y terrenas adaptadas a la manera de conocer de los discípulos, haciendo posible el anuncio de la transformación de la existencia de Jesús. Dios, así quizá puede describirse este nuevo ser, ha convertido a

[66] Cf. F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munich 1969.

Jesús en una nueva criatura, que no está ahora ligada ya al tiempo y al espacio. Por tanto, ha comenzado en su persona a través de la resurrección una vida que está en oposición a nuestra experiencia de la vida cotidiana. Es inmarcesible; no procede de las fuerzas y posibilidades de este mundo, sino que es resultado de la acción única de Dios en Jesús. Es significativo que Cristo no se apareció a los discípulos como cadáver reanimado, sino que se les hizo visible más bien como alguien que vive más allá de nuestra percepción. La fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos tiene como fundamento último la convicción de que Dios obra. Acción de Dios es para la Escritura cuanto Dios pone por obra. En su máxima densidad se manifiesta en aquella acción reservada únicamente a Dios, en la creación del mundo de la nada. La resurrección de Jesús sería entonces un caso particular de la acción divina, imposible de explicar por los datos de este mundo.

Fijémonos bien; según Pablo, el destino de Jesús en la muerte y resurrección es el criterio para los cristianos. Es la garantía de nuestras esperanzas. Lo que ha acontecido anticipadamente en él, será igualmente nuestra participación futura, pues la fidelidad y omnipotencia de Dios se mantienen. También para la cuestión de la relación entre la forma de existencia corporal y terrena y la del más allá tenemos una respuesta cristológica. El Jesús crucificado y el resucitado son idénticos. En relación a nosotros, esto significa que ni siquiera aquella transformación impide la unicidad de nuestra persona, que está y permanece referida a nuestro cuerpo. Sin él, caería en la nada. En otras palabras, a pesar de todos los intentos de convertir al hombre en un ser puramente espiritual, la profesión de la fe, aunque no siempre la praxis de la Iglesia, mantiene la unión del alma con el cuerpo y la materia. Al acentuar esto, no se puede ocultar que esa continuidad sólo puede entenderse en sentido análogo. Quiere esto decir que la desemejanza es simplemente mayor que la semejanza. La transición no se realiza al estilo de un crecimiento

que tiende a lo infinito, donde un miembro se sigue de otro. Tampoco puede pensarse en una línea ascendente del tiempo. La eternidad no es una prolongación sin fin de nuestro tiempo, una serie de minutos y horas interminables, sino (y también esto es mera comparación) un estado, una manera de ser distinta, para la cual carecemos de modelos y pautas[67].

Heinrich Ott ha descrito acertadamente las posibilidades y limitaciones de este pensamiento: «Él (el teólogo) dirá poco. Es preciso reducir aquí las palabras al mínimo. Pues siendo la muerte el límite del ámbito de lo empírico, no podemos representarnos realmente nada más allá de él. Por ejemplo, no tenemos apoyo alguno; más aún, nos está absolutamente vedado figurarnos una prolongación de la existencia temporal, de la sucesión del tiempo. En la muerte, el tiempo linda con la eternidad. Por eso el teólogo dirá más o menos en una fórmula breve: 'Después de la muerte no me reduciré a la nada. Lo que seré, no lo sé. Pero mi ser será una perfección de mi relación (actual) a Dios, y con ello la decisión fundamental de mi vida empírica'. Si se pide una ulterior concretización, callará o remitirá a la concretez de la vida terrena, que llega en la muerte a su perfección ('totalidad')»[68].

Esa continuidad entre temporalidad y eternidad no puede ser de tipo físico y material. Pero tampoco es puramente espiritual. ¿Cómo explicarla? La única respuesta satisfactoria consiste, como ya lo hemos indicado, en la distinción respecto al tiempo. La eternidad puede concebirse como plena atemporalidad; en cierto modo, como un mundo que descansa en sí, sin relación a lo que antecede o sigue. Sería la perfecta oposición a la historia. Si se concibiera a Dios como eterno en este sentido, como absolutamente

[67] Cf. K. Rahner, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Das Leben der Toten», en *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1960, pp. 401-437.

[68] *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die Letzten Dinge*, Gütersloh 1973, p. 273.

por encima del tiempo y del espacio y sin relación a la historia, entonces una resurrección de los muertos sería de hecho incomprensible, e incluso probablemente absurda. La absoluta atemporalidad no tiene nada que ver con el cambio y el devenir. Además, esto significaría que Dios no está interesado en relacionarse con los hombres. Lo que hagamos o dejemos de hacer no tendría importancia alguna para la eternidad. Todo estaría ya fijado; no podría suceder nada nuevo. Prescindamos, sin embargo, de si es concebible en general un Dios sin historia y sin tiempo por el estilo, ya que podemos afirmar con seguridad que ése no es el Dios de los cristianos. Un Dios que se revela en la historia del Antiguo Testamento, que se hace hombre en Jesús, está en la más estrecha relación con el tiempo y con el espacio. Esto, a su vez, significa que hoy no podemos decir de una manera general y conclusiva qué es la revelación. Sólo al final de los tiempos lo sabremos. Dicho en otras palabras, esta historia no permanece ajena a Dios; no es para él apariencia o teatro; no sólo es significativa para nosotros sino también para Él. El futuro (en lenguaje bíblico, el último día) descubrirá cómo ha obrado Dios en el mundo y lo que hemos sido durante nuestra vida. Esto quiere decir que el presente apunta al futuro y que el futuro está ya presente entre nosotros. No lo decimos al azar; los grandes acontecimientos proyectan de antemano su sombra; están ya presentes, incluso antes de aparecer por completo. Quizá esto nos ayude a comprender algo mejor la resurrección de la carne. Si la eternidad está presente en nuestra existencia, entonces nuestra vida entera, en su dimensión temporal y corporal, es recibida por Dios. Lo que somos aquí dice relación a nuestra futura manera de ser. Lo que hay de malo en nosotros se olvidará y caerá para siempre en la nada. Lo bueno entrará en la gloria, y con ello nuestro cuerpo, la «carne», de la cual habla tan enérgicamente el credo.

Dios obra en la historia del mundo y de la humanidad. Está presente a los hombres a través de la palabra, el sacramento y la Iglesia, de suerte que el espacio y el tiempo están penetrados por la eternidad y lo infinito. Que esto ha sido así, durante nuestra vida, lo pondrá de manifiesto la resurrección de los muertos. Y porque también el cuerpo participa de la historia concreta de nuestra vida, es inconcebible una relación de Dios sin referencia a lo material.

Hemos dicho que el teólogo hace bien en hablar lo menos posible sobre el cómo de esa transformación. Sin embargo, la Escritura nos descubre claramente una cosa: ese acontecimiento final nos afecta a todos colectivamente; nos ocurre a todos en cuanto somos comunidad. El cristianismo ha subrayado siempre la dignidad y grandeza del individuo, pero también ha sabido siempre que los hombres son seres sociales. Salvación y perdición están enlazadas en el entorno concreto. No existe una perfección del individuo aisladamente. La predicación de Jesús sobre el futuro reino de Dios lo expresa con la imagen del banquete al fin de los tiempos. «Muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11).

Las palabras del Señor al respecto indican una dirección plenamente definida; el futuro reino de Dios no significa un estado bienaventurado que descansa en sí, sino la comunión con Jesús[69]. Esta perfección en la resurrección de los muertos abarcará a todas las generaciones. Aquí por lo menos no existe pasado olvidado. Cuando a comienzos de la edad moderna se afirmó que la esperanza cristiana en el más allá no es otra cosa que vana esperanza ante un presente sin consuelo, hubo que desplazar consecuentemente la salvación a este mundo. Aquí es indiferente contar para pronto con su realización o sólo en un futuro lejano, pues en todo caso los

[69] Cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, Göttingen 1975, pp. 94 y ss.

muertos quedan excluidos de cualquier forma de felicidad. En el mejor de los casos son precursores suyos; nada más.

Cuán profundamente han calado en nosotros estas ideas, puede deducirse del hecho de que incluso los cristianos tienden a expulsar de la conciencia a la muerte y a los muertos. Pero esto significa también que se olvida el dolor, el sufrimiento y la suerte de quienes nos precedieron. Todo el progreso y la civilización de la humanidad nos alejan de aquellos que no pueden ya verlo. La felicidad del presente vive de las lágrimas del pasado. Esto puede ser inevitable y constituir la tragedia del ser humano; sin embargo, sería mala señal que olvidáramos lo que el pasado significa para nosotros y cuáles han sido también sus aspiraciones.

Quien sólo ofrece promesas para hoy o para más tarde no tiene nada que decirles a los que han vivido ya. La fe cristiana, que se funda esencialmente en la acción de Dios en la historia, sabe que eternidad y tiempo se compenetran. Profesa una esperanza para todos. Por eso anuncia un futuro también para los muertos, pues en Dios no hay olvidados, ya que está presente de igual manera en cada generación.

Y la vida eterna

HEINRICH FRIES

I

«Y la vida eterna». Así termina el credo apostólico. Sin embargo, esta conclusión es no sólo la última parte de un catálogo de contenidos de la fe, sino también un compendio del conjunto, o, empleando otra imagen, la consecuencia, el efecto, el fruto, la junta final de todas las afirmaciones precedentes: de Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor, de su muerte y resurrección, de su exaltación, de su venida y, finalmente, de las afirmaciones sobre el Espíritu Santo, la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados y la resurrección de los muertos.

Así pues, los contenidos y afirmaciones del credo tensan un arco poderoso; comienzan en los orígenes recónditos del mundo y del hombre, orígenes que en el credo no se describen en términos científicos, sino que se formulan teológicamente con la palabra creación por Dios Padre todopoderoso. El otro extremo del arco, igualmente recóndito, apunta al futuro: al fin y a la perfección de toda realidad, ante todo de la realidad del hombre. Este futuro se describe como vida eterna.

Esta afirmación tiene presente algo muy distinto de las modernas novelas futuristas de Orwell o Huxley, e igualmente distinto de los

análisis de aquella joven ciencia, denominada futurología, que hace afirmaciones sobre el futuro del hombre y del mundo de mañana; sobre el futuro de la humanidad en los años ochenta o en torno al año 2000.

Las afirmaciones de la futurología se basan en los datos del presente; datos técnicos, económicos, políticos y biológicos; pero no se apoyan únicamente en los hechos, sino también en la evolución previsible y calculable inherente a los mismos. De ahí surgen estudios tan excitantes como el del «Club de Roma» sobre los límites del crecimiento.

La acalorada discusión suscitada en torno a estos estudios muestra, sin embargo, que en sus análisis sobre el futuro no se trata de resultados absolutamente seguros, sino de posibilidades o probabilidades. Éstas resultan problemáticas, además, porque la historia de los hombres no es sólo producto de leyes y constantes, sino el espacio de la libertad humana, y por tanto, de las posibles sorpresas, de los imprevisibles y de los cambios posibles.

Los asertos de los futurólogos son datos orientadores de suma importancia. El futuro que en ellos se tiene en vista y que se propone como tarea es un futuro dentro de nuestro tiempo, de nuestra historia, de nuestros años venideros. En cambio, la afirmación «creo en la vida eterna» se refiere a un futuro completamente distinto; al futuro más allá de este mundo y de esta historia, que es posible experimentar, manejar y responsabilizarse. Se refiere a un futuro más allá de la muerte, más allá de nuestra experiencia investigable. La afirmación del credo sobre una vida eterna está en conflicto con las afirmaciones de la futurología tan poco como lo está la afirmación de la creación con la ciencia. En efecto, un más allá de la historia y de la muerte no lo establece la futurología, ni tampoco se demuestra. Pero el hecho de una vida eterna tampoco puede impugnarlo o refutarlo la ciencia. La futurología no puede declarar: No puede existir ese más allá; ni: No se pregunta por un futuro más

allá de la muerte, más allá de la historia y del mundo; es una pregunta necia o absurda. En efecto, esta pregunta no la formulan precisamente sólo los niños, ni gente que no tiene otra cosa que hacer, que son meramente curiosos y dan rienda suelta a su fantasía, sino hombres que piensan, que consideran la realidad de su existencia y del mundo, que toman en serio sus experiencias y que no reconocen en los análisis y hechos de la futurología ni el fin de todas las preguntas, ni la última palabra de una posible respuesta. La historia de la humanidad, la historia de las religiones del mundo es el testimonio vivo de la urgencia de esta cuestión. Forma parte del hombre, el cual es por naturaleza un ser inquisitivo, que expresa en sus preguntas a la vez sus conocimientos y su ignorancia. Las preguntas no se las puede ni prohibir, ni sofocar; cuando se intentase consigue exactamente lo contrario.

II

Llegamos así a un punto importante. Todo el mundo sabe que los análisis de los investigadores del futuro son importantes para él, para su vida, para su futuro, para sus expectativas, ya sean de esperanza o de temor; se refieren a él, le afectan. Tienen un lugar en su existencia, ha de vivir con ellas. Pero ¿qué ocurre con la afirmación: creo en la vida eterna? ¿Tienen estas palabras un lugar en nuestra vida, en nuestra experiencia, en nuestro pensamiento, conocimiento y en nuestros interrogantes? ¿O es un asunto superfluo, arbitrario, que hace perder tiempo y energías innecesariamente? ¿Es acaso una afirmación cercana a las novelas futuristas, con la diferencia acaso de que éstas, en vez de visiones de terror, proponen visiones consoladoras? ¿Qué tiene que ver la afirmación de la vida eterna con nuestra vida actual? Y si tiene que ver, ¿dónde y cómo?

A primera vista parece que no experimentamos en nosotros una vida eterna, sino una vida finita y pasajera. Todos los resultados de una esperanza de vida más alta, todos los deseos en el sentido de que la salud es lo principal, todas las exhibiciones de la vida en la juventud y la belleza, todos los encomios de una juventud eterna no pueden saltarse el hecho de que no existe ninguna juventud eterna, de que la vida de todos nosotros demuestra a diario su finitud y temporalidad; nos hacemos viejos, y nuestro organismo se gasta y deteriora. Y nada hay tan seguro como la muerte; tan absolutamente seguro. ¿Dónde están ahí las huellas o vestigios de algo parecido a una vida eterna?

Lo mismo observamos en nuestra actividad, en nuestro trabajo y en nuestros planes. Llevan en la frente el sello de la caducidad. ¿Qué queda de la obra de nuestra vida? ¿Del trabajo? Somos relevados y sustituidos; perdemos nuestro puesto, cobramos pensión o vivimos de rentas; nuestro trabajo ha terminado y desaparecido a la vez. ¡Y cuántas cosas en nuestra actividad quedan hechas sólo a medias, no han tenido éxito, no se han logrado, han fracasado! Por no hablar de los que, impedidos por la enfermedad, se han visto obligados a la inactividad, quizá durante toda la vida.

De esta experiencia precisamente quiero partir. En efecto, la cuestión es: ¿De dónde tomamos la norma para calificar una vida de inútil, a un trabajo de incompleto, de no logrado o logrado sólo a medias, o como desafortunado, incompleto, imperfecto y sin sentido? A este juicio, a esta valoración de la situación solamente podemos llegar cuando poseemos una idea, o mejor unos conocimientos que hay que perfeccionar de continuo, sobre la totalidad, la perfección, la felicidad o el logro. Pues, de lo contrario, no podríamos comprobar la falta de ello; pero sobre todo no podríamos experimentar la deficiencia, la imperfección, lo desafortunado y lo no logrado como déficit, como carencia, como pérdida y dolor; lo aceptaríamos justamente sin criterio y sin preguntar.

¿Y cómo podemos sentir la muerte como una desgracia, si no tomamos como norma la vida?

¿Qué significa esto? El hombre, que experimenta en todos los rincones y términos su finitud y su caducidad, sobre todo en la muerte, posee al mismo tiempo una experiencia de la totalidad, de la perfección y la plenitud. Hacia ellas están orientadas él y su acción en todos los ámbitos, pero constantemente queda por debajo de esta meta. El hombre finito tiene experiencia de la infinitud, que determina también su vida y está presente en todos los actos. Pero al mismo tiempo no encuentra en ningún sitio en su vida esta totalidad en el sentido de una plenitud dichosa. Consigue constantemente lo contrario.

De este estado de cosas pueden deducirse dos consecuencias. O el hombre, con su situación a caballo entre lo finito y lo infinito, es una construcción totalmente deficiente, porque es como si se le tomara el pelo, pues se le propone algo, lo intenta, pero no puede conseguirlo. La otra consecuencia es: Si en nuestra vida no existe ninguna plenitud, ninguna totalidad, ninguna respuesta, ningún logro definitivo, habría que preguntar si la realidad del hombre se agota en su más acá, si no hay nada que encontrar o decir más allá.

Antes de seguir preguntando, quiero recordar una vez más experiencias de nuestra vida que nos remiten más allá de lo existente, de lo dado, de lo alcanzado. Nuestro conocimiento y saber no se detienen nunca en lo ya conocido. Toda respuesta da origen a una nueva pregunta. La capacidad y la necesidad de preguntar no se extinguen jamás; llegan a lo infinito; no conocen límite. Cada una de las metas que conseguimos con nuestra voluntad y nuestros actos no nos deja reposo; nos estimula hacia otras nuevas metas. Ninguno de los objetivos de nuestros anhelos y de nuestro amor nos consienten detenernos ante lo que nos había prometido la plenitud.

Pero este ir más allá de todo lo presente no es ni la niebla, ni la noche, en la cual todo se pierde o se vuelve gris y negro, sino la

profundidad, el fondo, el misterio del cual venimos, desde el que llegamos a conocer preguntando y preguntamos conociendo; desde el cual actuamos, queremos y amamos. Sin esta totalidad de la verdad, de la bondad y de la justicia no serían posibles el conocimiento, los interrogantes y la acción individuales; y en lo particular reaparece constantemente el todo.

Cuando algo nos hace felices en las horas y acontecimientos raros de nuestra vida, cuando alguna vez somos enteramente felices si se nos otorga una alegría pura, queremos retener el instante. Lo expresamos diciendo: ¡Si se quedara, si fuera así eternamente! Tenemos ahí un presentimiento de lo que podría ser la vida eterna, pero que ahora sólo se nos otorga de paso.

Otra experiencia. Somos testigos de que en el mundo hay mucha injusticia en forma de opresión, discriminación, odio, violencia, persecución, tortura y sufrimiento de inocentes. No aceptar esto como ley ineludible, sino diagnosticarlo como injusticia, como indebido o malo, sólo es posible si tenemos un conocimiento de lo que es justicia, humanidad, bondad y misericordia, y una idea del mundo sano tan denigrado, en contraste con la cual está la experiencia de la desgracia.

Pero no sólo es el conocimiento. A él se añade la pasión del corazón. No queremos que se imponga el mal. A la larga no pueden triunfar la injusticia y la inhumanidad. No es posible que el asesino triunfe definitivamente de su víctima. El amor habrá de ser más fuerte que el odio y terminará venciéndole.

Esta convicción lleva a un compromiso en este nuestro mundo; hay que intentarlo todo para no caer en manos de la injusticia. ¡Pero cuántas veces no se logra o sólo se logra en parte! ¡Y con cuánta frecuencia la injusticia, el odio y la violencia triunfan sobre su víctima y los sufrimientos del inocente permanecen sin vengar! El triunfo de la injusticia confunde a nuestro conocimiento y a nuestra voluntad y nos hace tocar los límites de nuestra actividad.

De ahí brota con toda espontaneidad el deseo y el anhelo de una vida sin la sombra del mal, de una vida de justicia, de paz eterna y de victoria definitiva de todo lo bueno. También aquí tenemos en el entendimiento y en la voluntad una idea de lo que significa vida eterna. Y lo mismo vale de lo contrario; sólo una vida eterna así definida puede explicar últimamente nuestra rebeldía y nuestro compromiso frente al mal.

Evidentemente, del deseo de semejante vida no puedo concluir: luego existe una vida eterna de paz y de justicia, que no veo realizada en este mundo y en la historia y que puedo esperar en una vida más allá de la muerte. Igualmente falsa sería la otra consecuencia: Puesto que en el hombre existe el anhelo y el deseo de una vida eterna así entendida, no puede existir. También esto significaría que lo mejor de los deseos del hombre sería pura inutilidad; que la futilidad, el fracaso y el absurdo son la característica del hombre y de su acción; el hombre sería una pasión inútil.

III

Estas consideraciones deben hacernos ver un poco que la idea de una vida eterna tiene un punto de apoyo inconfundible en el más acá y en las múltiples experiencias del hombre. La actividad y las formas de conducta del hombre no pueden comprenderse ni explicarse sin el fondo y el supuesto de esa totalidad a la que llamamos vida eterna. Por eso la idea de la vida eterna no sirve para velar, oscurecer o transfigurar la realidad, y menos quiere ser un consuelo barato para los hombres que se han quedado cortos, que no se han desarrollado debidamente, que no son adultos ni poseen luces y que necesitan de este enunciado. Vida eterna significa la iluminación de nuestra realidad, de nuestra experiencia polifacética, de nuestra conducta.

Se sigue de ahí, además, otra cosa. La vida eterna significa, no la prolongación sin fin de esta vida, pues eso sería infinitud perniciosa, representación oprimente y horrorosa. Lo eterno de la vida eterna no es una determinación temporal, sino más bien una designación cualitativa.

Vida eterna significa vida en un sentido completamente distinto; significa una vida plena, una vida perfecta. Vida eterna, dice santo Tomás de Aquino, significa poseer la vida como totalidad en unidad y perfección. Se puede ilustrar esto mismo también negativamente; en cierto modo, como en contraste: es una vida sin muerte, sin mal, la existencia sin aflicción, sin quejas, sin disonancias, sin dolor. No es una vida de tedio, sino de intensidad suprema.

De esta vida eterna encontramos en la Biblia algunas imágenes; así, la del banquete festivo, el canto nuevo que se entona en la eternidad sin fin. Si se prescinde de la imagen, es fácil llegar a la caricatura; por ejemplo, cuando se representa la vida eterna como eterno canto del hosanna y el aleluya, a la manera del sainete «El bávaro en el cielo», o como banquete eterno, que a la larga resultaría insoportable. Estos enunciados han de entenderse en sentido figurado, y expresan que un banquete o una canción pueden convertirse en figura de una alegría imperturbada, serena y satisfecha. La vida eterna se describe en el Nuevo Testamento sin imágenes: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman».

IV

Quizá se diga: Todo esto no suena mal; pero ¿qué fundamento tiene? ¿No es acaso todo ello una bonita construcción, un cuento, un deseo, un sueño demasiado bello para ser verdad, por tanto, música futurista, novela de un futuro rosa?

Ante todo quiero insistir en una idea. Si no existiera lo que se llama vida eterna en sentido pleno: como la respuesta a nuestras preguntas atormentadas, como la meta final de nuestros inquietos anhelos, como la justicia compensativa que se conculca en la tierra, como el triunfo del amor sobre el odio, como el triunfo de la vida sobre la muerte, como la recompensa del amor y del desinterés, el hombre sería todo él una construcción defectuosa, su vida sería un extravío. Bondad, justicia, misericordia se convertirían en mero escarnio; en cuestión de tontos o de débiles. Lo único sensato sería la ley de la jungla, la voluntad de poder y de placer.

Todavía se podría alargar y reforzar la cadena de estos motivos; pero ¿son motivos plausibles? ¿Cómo sabemos que no somos necios y fracasados? Podría ocurrir incluso que las palabras «insensato», «fracaso», «futilidad» abarcaran nuestra existencia.

El motivo para creer en una vida eterna, en la vida eterna, es lo que se ha considerado en todas las aportaciones de este libro. El motivo consiste en que creemos en Dios, el cual como Creador del cielo y de la tierra es la vida. Este Dios es el fundamento y la meta de mi vida actual, la realidad que todo lo define. Con ella me encuentro en mis preguntas y deseos, en la realización de una bondad sin egoísmo y en las situaciones de la vida que me llevan a decir: «Gracias sean dadas a Dios». Lo que llamamos casualidades son las letras que Dios escribe en mi vida. Dios me habla, además, en las exigencias absolutas que se me presentan de bondad, justicia y humanidad. No puedo hablar absolutamente del hombre sin pensar al mismo tiempo en Dios. Sin Dios, el hombre no comprende su propio misterio. Si se olvida a Dios, la criatura es incomprensible, dice el concilio Vaticano II. Experimento a Dios en los límites y en el centro de mi vida, cuando no me pierdo en el tráfago cotidiano, sino que reflexiono sobre mi vida y mi actividad.

Dios ha creado al hombre a su imagen y le ha dotado de espíritu y libertad, de conciencia y amor. Este hombre está referido por

su existencia y su ser a Dios, está destinado a ese Dios. Esto quiere decir justamente tener vida eterna, vivir en Dios, que es el fundamento de nuestra vida. Vida eterna, como totalidad de unidad y perfección.

Naturalmente, esta forma de existencia no es propia del hombre, sino de Dios. Pero eso será justamente el futuro del hombre; constituye el contenido de su fe y de su esperanza. Estas afirmaciones se hacen más concretas hacia la mitad de la profesión de fe; en las afirmaciones sobre *Jesucristo,* en el cual se dice en el pasaje decisivo: fue crucificado, muerto, sepultado, descendió al reino de la muerte, resucitó al tercer día de entre los muertos.

En el mensaje de Jesús se hace concreto e históricamente manifiesto que Dios es un Dios de los vivos. La resurrección de Jesús de entre los muertos sólo puede compararse con la obra de la creación de la nada. Ella pone de manifiesto que la muerte no es una barrera para Dios, que Dios supera la muerte. La muerte no puede ser una frontera, si Dios es la realidad que lo determina todo. La resurrección de Jesús de entre los muertos para aquella vida nueva en Dios deja definitivamente atrás a la muerte y es una vida que no muere ya, se ha realizado *para nosotros;* es el fundamento de nuestra resurrección y el contenido de la vida eterna. A la luz de la superación de la muerte por la resurrección de Jesús de entre los muertos podemos conocer lo que pretende Jesús de una manera inaudita: «Yo soy la vida». «Yo vivo, y vosotros viviréis». «El que cree en mí, vive; y no morirá para siempre».

Ante la resurrección de Jesús de entre los muertos, la muerte no es ya ningún argumento en contra de una vida eterna, sino su condición y supuesto. Podemos atravesar la muerte, y desde ella llegar a la vida eterna. Pues la muerte está rodeada por un poder superior. Por eso nada, ni siquiera la muerte puede separarnos de la vida y del amor de Dios. Nuestro nacimiento es el comienzo de la muerte, y la muerte el comienzo de la vida. Esto es así, aunque todas las

apariencias hablan en contrario. Son incontables los hombres que han salido al encuentro de la muerte bajo este signo. Pablo declara: «Para mí Cristo es vivir, y morir una ganancia». Dietrich Bonhoeffer decía inmediatamente antes de su ejecución: Esto es el fin; para mí, el comienzo de la vida verdadera.

Cuando decimos: No puedo representármelo ni concebirlo, quizá debamos replicar: ¿Acaso podemos figurarnos que del grano de trigo que muere va a brotar un fruto espléndido, de la oruga una mariposa variopinta, de la unión de dos células un hombre?

Dios creador, Cristo resucitado de entre los muertos, el Espíritu, Señor y dispensador de la vida, son la razón de que podamos creer en la vida eterna y esperar en ella.

Una observación más. Vida eterna significa que nosotros mismos como persona, con nuestro nombre, con nuestra individualidad, viviremos eterna y perfectamente; por tanto, no seremos engullidos ni suprimidos por Dios. No seremos sacrificados a una eternidad anónima; permaneceremos para siempre nosotros mismos. Si es cierto que cuanto más estamos en nosotros mismos tanto más estamos en Dios y cuanto más estamos en Dios tanto más estamos en nosotros mismos, pues Dios no es un ser extraño para nosotros sino el fundamento, la fuerza y la luz que nos llevan a nosotros mismos, entonces se sigue que si estamos entera e inquebrantablemente en nosotros mismos, seremos nosotros mismos: hombres en el sentido pleno y perfecto.

Mas la vida eterna no sería vida para nosotros, si cada uno tuviera vida eterna en cierto modo para sí, y sólo para sí, aisladamente. La vida humana consiste en la coexistencia, en la comunión con los hombres, en la solidaridad, ante todo con los hombres que más ligados están a nosotros.

El contenido de la fe sobre la comunión de los santos, de los perfectos, habla de esto. La vida eterna es la vida eterna de los hombres perfectos que están con nosotros, antes de nosotros y después

de nosotros. Aquí se funda también la creencia en que volveremos a verlos. Una vez más. El que no podamos representarnos la muchedumbre, que como dice la Biblia nadie puede contar, no es ningún argumento en contra. Si el mundo y su realidad, desde la vía láctea a los átomos, rebasan con mucho nuestras representaciones, y, no obstante, son ambos reales y se los puede conocer en sus efectos, esto mismo vale, con mayoría de razón de la vida eterna, de la vida del mundo futuro, del nuevo cielo y de la nueva tierra.

V

Hemos dicho que la fe en la vida eterna se apoya ya en las experiencias del mundo. Pero también es cierto que de la vida eterna recibe nuestra existencia actual un sentido que la define y una coherencia. Las partes y fragmentos no son escoria, sino partes del todo; éxito y fracaso llevan en sí la huella de una promesa eterna, o mejor, una promesa de lo eterno. El futuro de una vida eterna nos permite soportar el presente y confiere a la vida de cada día un amplio horizonte de sentido. Nada de cuanto encontramos en él, donde quiera y cuando quiera, queda excluido de él. La vida eterna nos permite aceptar la vida actual y nos proporciona criterios auténticos sobre la realidad verdadera y falsa, auténtica e inauténtica.

La fe en la vida eterna nos preserva de la manía hoy endémica de apurar hasta el fondo el placer de cada momento a toda costa, y de aferrarnos en cierto modo a cada logro por miedo constante a perder u omitir algo. Nos preserva de la huida constante, del miedo, de la caducidad, del pánico a ser cada vez más viejos, de la desesperación en situaciones aparentemente sin salida.

La fe en la vida eterna pone de manifiesto, además y sobre todo, que nuestra vida entera es un don, que existimos porque recibimos, y que recibir depende de nuestra prestación.

Añadamos brevemente que el hombre, por su libertad, puede tallar este estado definitivo también definitivamente.

El hombre, cuyo futuro es la vida eterna, posee precisamente por ello una dignidad incomparable. El hombre definido por la vida eterna y llamado a ella no es un medio para los fines de otros, no es un conjunto de relaciones sociales, su ser no es un ser para la muerte, no es una etapa, ni una piedra para la edificación del templo de un paraíso terreno destinado a una humanidad futura. Semejante concepción de la humanidad puede resultar absolutamente inhumana si se sacrifica el individuo a la humanidad. El hombre, el individuo y la comunidad de los hombres, son ellos mismos un fin; el hombre debe ser meta de todos los medios y de todos los esfuerzos. Frente a su destino para la vida eterna, todas las demás normas con que se mide al hombre: actividad, inteligencia, utilidad, son relativas.

Todo esto pone de manifiesto que la fe en la vida eterna, que se apoya en esta vida, penetra en el tiempo determinándolo decisivamente. El futuro, la vida eterna, comienza ya ahora; está presente en nuestra fe, esperanza y caridad; e incluso la posible pérdida eterna no es más que la última palabra de una vida conscientemente fracasada. La vida eterna es la perfección que se manifiesta y la revelación perfecta de lo que ha determinado ya nuestra vida si en la fe y en la vida nos dejamos influir por el que es fundamento y meta, la realidad que determina nuestra existencia: Dios creador, Jesucristo, en la unidad del Espíritu Santo.

La fe única y la multiplicidad de misterios

EUGEN BISER

La versión musical más poderosa y al mismo tiempo más íntima de la profesión de fe cristiana, el credo de la *Missa Solemnis*, de Beethoven, desemboca, como es sabido, en una fuga grandiosa, que a la manera de cúpula majestuosa corona el edificio sostenido por las columnas de los artículos de la fe[70]. Cada una de las voces repite constantemente *Et vitam venturi saeculi*, para juntarse en una trama sonora, en la cual confluyen todos los hilos y el movimiento del conjunto como en un gusto anticipado de la eternidad cantada. Involuntariamente recordamos la visión de la rosa celeste de Dante, en la parte final de su *Divina Comedia*, donde también el movimiento del conjunto confluye hacia el centro del misterio del Dios trino, abriéndose este centro a la totalidad de las criaturas redimidas, de suerte que, a pesar de lo ingente de las dimensiones, aparece como una rosa florecida, deslumbrante por el resplandor del amor eterno:

[70] L. Dikenmann-Balmer, *Beethovens Missa solemnis und ihre geistigen Grundlagen*, Zurich 1952; R. Langer, *Missa solemnis. Über das theologische Problem in Beethovens Musik*, Stuttgart 1962; además, el capítulo sobre la génesis de la idea y la *Missa solemnis*, en Luigi Magnanis, *Studie über Beethovens Konversationshefte*, Munich 1967, pp. 88-103, así como el ensayo de Theodor W. Adorno (de 1959), «Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis», en *Moments musicaux*, Frankfurt am M. 1964, pp. 167-185.

No hay aquí ni cerca ni lejos;
Pues donde Dios directamente gobierna,
La ley natural queda en silencio.
(Paraíso, XXX, 121 y ss.)[71].

A pesar de la libertad con que, en el pasaje mencionado, trata Beethoven el texto litúrgico, no se tiene la impresión de que le haga violencia. Más bien, se saca la impresión contraria, a saber, que en esta fuga final despunta algo que está en la base de la fe sin expresarse formalmente, y que por eso espera ser formulado. Y esto afecta a la conexión del conjunto; podríamos decir también, al sentido unitario que domina la totalidad. Evidentemente, a muchos no se les plantea la cuestión de una forma expresa. Se contentan con declarar su fe con uno cualquiera de los doce artículos de la confesión. Sólo de paso puede que se pregunten por qué son precisamente doce artículos, y no más ni menos, y si los doce tienen el mismo valor o si no hay que distinguir también enunciados centrales de otros menos importantes, e incluso acaso supererogatorios. Pero, fuera de esa ligera inquietud, los artículos de la fe son para ellos como perlas que se enfilan a manera de cadena en el credo, y que no tienen en común otra cosa que la semejanza de unas con otras por el brillo y el tamaño.

Mas en esto consiste precisamente el problema que, expresa o implícitamente, se plantea al final de la profesión de fe. Lo que en el caso de la cadena de perlas es evidente, hay que demostrarlo aquí primero. En efecto, por su enunciado, que unas veces habla de la creación y luego de la vida eterna, otras de encarnación y luego de cruz y resurrección, las afirmaciones no se parecen en absoluto. Considerando su aparente desemejanza, no se integran luego

[71] Al respecto R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie,* Munich 1951, pp. 108 y ss.

tampoco en un todo. Sin embargo, la fe cristiana vive de la simplicidad de su contenido y de su realización[72]. Solamente la simplicidad interna le confiere su fuerza de penetración y la capacidad de pasar de mera categoría a norma concreta de la acción cristiana. Por eso vive del conocimiento de su sentido unitario. Justamente la multiplicidad de las proposiciones particulares de la fe lleva a preguntar implícita, pero insoslayablemente, por ella. Por eso con el sello del «amén» al final de la profesión de fe no se consigue nada, de no entenderlo al mismo tiempo como invitación a deducir de la multitud de los artículos de la fe su sentido único.

Esto no puede ni maravillarnos, ni aterrarnos. Los dones de Dios se caracterizan porque se nos presentan como tarea. Estamos demasiado habituados a mirar estos dones como relativos a la práctica cristiana de la vida, y no como tareas del pensamiento. Mas, ¿por qué no habrían de ser también tareas del pensamiento, cuando se trata de captar por la fe la verdad de Dios? ¿No dice el Jesús de Juan en uno de los pasajes más bellos del discurso de despedida: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15)? ¿No es esto la invitación más apremiante que se pueda concebir a nuestra inteligencia; la exhortación a seguir a Jesús no sólo en la práctica de la vida, sino también intelectualmente? Además, la Iglesia docente, en una declaración del concilio Vaticano I, de 1870, nos ha dado una importante indicación a este respecto. Es verdad que niega la posibilidad de una auténtica intuición de los misterios revelados por Dios. Sin embargo, la investigación piadosa de la razón iluminada por la fe no permanece infructuosa, si nos enseña siquiera a prestar atención a la relación de los misterios entre sí y con el fin último del

[72] Más sobre esto en el capítulo «Glaube und Mystik» de mi libro *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Friburgo 1975.

hombre[73]. La idea se debe a una propuesta adicional del obispo de Bressanone, Gasser, que fue recogida finalmente en la proposición doctrinal, votada en la tercera sesión del Concilio[74]. Vale la pena considerarlo, en orden a una comprensión profunda de la fe, no sólo en la teología, sino también en la opinión pública de los creyentes.

En la deliberación del Concilio se habla de un «nexo de los misterios»; por tanto, de una conexión razonable de los diversos contenidos de la fe. Esto puede concebirse tanto objetiva como formalmente. La segunda posibilidad está particularmente cercana a la mentalidad actual, orientada hacia las estructuras. Así, el estructuralista francés Claude Lévi-Strauss, basándose en las semejanzas generales de estructura que llamaron su atención en el estudio de las formas primitivas de sociedad, postula una conexión entre relaciones de afinidad y reglas gramaticales[75]. Pues bien, también los artículos particulares de la fe presentan semejanzas estructurales insospechadas. En esta búsqueda viene a ayudarnos nuevamente la intuición del artista. En su versión del credo, Beethoven ha subrayado precisamente este aspecto. Subraya con energía las afinidades estructurales. Así lo muestra ya la sucesión sonora descendente que entona la palabra clave «Credo». De una forma más amplia e intensa, se repite en el motivo que sirve de transición a la confesión de la encarnación de Cristo, en el impresionante descenso del *Descendit de caelis*. Sirviéndose de un simple símbolo musical, destaca así una conexión fundamental[76]. Nuestro credo no existiría si

[73] El Concilio habla del *nexus mysteriorum ipsorum inter se et cum fine hominis ultimo* (Cap. 4. De fide et ratione: DS 3016-1796). Sobre esto, confróntese E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Maguncia 1965, pp. 109-126.

[74] Según J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, pp. 142-151.

[75] C. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt am M. 1969, pp. 68-79.

[76] Sobre relaciones de este tipo llama la atención por primera vez Thrasybulos Georgiades. Cf. su estudio *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik, dargestellt an der Vertonung der Messe*, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1954,

no se hubiera abierto el cielo y Dios no hubiera descendido a nosotros. La fe en Cristo vive precisamente de esta autocomunicación condescendiente de Dios. Y vive en tal grado, que queda incluida en la ley formal de esa comunicación. Por eso la fe, vista cristianamente, no es un empeño de tomar por asalto el cielo, ni un ataque osado al misterio divino sino la simple convivencia con Dios, el cual, para estar cerca de nosotros y hacérsenos comprensible, se ha convertido en el Nuestro, en «Dios con nosotros».

La fe es el abandono, humilde y agradecido, a esta autodemostración del amor de Dios. Pues en las cosas divinas, a pesar de toda nuestra capacidad creadora, no somos más que discípulos e imitadores; de suerte que, según lo expresó un pensador de la antigüedad cristiana que ha permanecido anónimo, la suma sabiduría consiste en sentir lo divino y en experimentarlo apasionadamente. En una época dominada, e incluso muchas veces poseída, por el afán de producir, es conveniente recordarlo y eximir al problema de la fe de la presión de la mentalidad productiva. Pues precisamente al hombre atormentado por esa presión productiva le resulta útil saber que en la cuestión suprema de su vida, el problema de Dios, más que exigir, es recibido y guiado, y que en la realización de la fe lo que en primer lugar interesa es dejar guiar por Dios sencillamente.

Pero el movimiento de descendimiento divino, subrayado por el símbolo musical del *Descendit de caelis*, no sólo mira a la palabra inicial de la profesión de fe, del credo, sino también hacia delante, a su continuación. A diferencia del credo de la liturgia de la misa, la profesión de fe apostólica menciona a continuación un

pp. 99 y s., 123. Sobre el significado de la música con texto para la creación de composición de Beethoven, recordemos también la anécdota recogida en la biografía documentada de Jean y Brigitte Massin, según la cual el compositor retenía a veces su inspiración en palabras, no en notas: *Beethoven*, Munich 1970, pp. 370 y s.

paso ulterior del Redentor en su camino de anonadamiento: su descendimiento a los infiernos, según la expresión usada hoy corrientemente, o su bajada al reino de la muerte[77]. Aquí la afinidad estructural salta a la vista, de tal manera que no es preciso destacarla. Guiado por la ley del amor eterno, al Redentor no le fue suficiente solidarizarse con la humanidad entera en el misterio de su encarnación y ser un hombre entre los hombres. Su voluntad de amor abarca también a los que no han alcanzado el nivel de la humanidad integral o lo han perdido. La imaginación cristiana ha concebido una especie de contramundo, un mundo subterráneo a estilo del Hades, poblado por un ejército incontable de seres retenidos en la prisión de la muerte, para poner de manifiesto el impacto de la voluntad salvífica divina hasta en los límites extremos de lo humano y de lo ya no humano. Encontramos este pensamiento en primer término cuando nos representamos que este ámbito de la humanidad fragmentaria, fraccionaria e incompletamente realizada, se extiende a través de nuestro propio mundo vital. Así como Jesús no se detuvo ante la mesa de los pecadores, tampoco la voluntad de su amor se detiene ante esto. Aquí, en medio de nosotros, viven muchas figuras del Hades, hombres escindidos y alejados de sí mismos, por debajo de su propio nivel, aprisionados en modelos alienantes lo mismo que allá abajo donde las buscaba la fantasía de los fieles de tiempos antiguos. Y necesitan del amor auxiliador de Jesús, que les ayude a ser ellos mismos, no menos que aquéllos.

Pero la línea descendente de la profesión de fe nos lleva también por otro motivo a esta extrema profundidad. La carta a los Efesios

[77] Cf. mi trabajo «Abgestiegen zu der Hölle», en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 9 (1958), pp. 205-212, 283-293; además, H. Urs von Balthasar, «Mysterium paschale», en *Mysterium salutis,* t. III/2: Das Christusereignis, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1969, pp. 133-326; íd., «Der Gang durch den Hades», en *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Viena-Munich 1956, pp. 187-204, así como R. Guardini, *Der unvollständige Mensch und die Macht,* Würzburg 1956.

lo menciona, invitándonos a reflexionar: «Eso de subir, ¿qué significa sino que primero bajó a estas partes bajas de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo» (4,9 y s.). Quiere esto decir que aquí, en la profundidad suprema, se realiza el cambio absoluto, por el cual la condescendencia se transforma en triunfo, el anonadamiento en glorificación, la muerte en cruz en la victoria pascual. A toque de trompeta, lo anuncia el *Et resurrexit* del credo de Beethoven, el cual, acto seguido, pasa al motivo ascendente del artículo siguiente, que confiesa la ascensión del Señor y su entronización a la derecha del Padre. A manera de reflejo, responde esta estructura a la línea descendente con que la música había subrayado el movimiento salvífico del amor divino, y ya antes el movimiento original de la fe sintonizado con él. De esta manera, la mayoría de las verdades expresadas en la profesión de fe confluyen ya por su comparación estructural en un círculo, en el cual el movimiento de descenso pasa al de subida, y forma con él a la vez una unidad de fluidez vital[78]. De esta unidad dice Jesús al final de su discurso de despedida: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28). Y los discípulos ratifican la comprensión adquirida a través de esta visión comprensiva con las palabras: «Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna. Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte» (16,30).

Sin embargo, el nexo de los misterios a que se refiere el concilio Vaticano I no se extiende sólo a las correspondencias formales. Apunta también absolutamente a las conexiones de contenido. Sólo se puede hablar realmente de una auténtica comprensión de la fe, tal como el Concilio la tiene en vista, cuando los enunciados de

[78] Según Guardini, la *Divina Comedia* se imagina también con la imagen del mar de luz (Paraíso, XXX, 100-108) el «lugar» en que ocurrió «la 'salida' y la 'vuelta', y donde se cierra el 'círculo invisible'»; op. cit., p. 111.

los diversos artículos coinciden también en cuanto al contenido; por tanto, cuando se ve claramente que con la confesión de la encarnación se dice, en el fondo, lo mismo que con la de la perfección del fin de los tiempos, y por tanto que, generalizando, cada misterio refleja a todos los demás. Aquí no nos sirve ya de ayuda ninguna interpretación musical, ni siquiera la grandiosa versión del credo de la *Missa Solemnis;* en cambio, puede darnos una indicación provechosa el final de la *Divina Comedia.* Con la ayuda de la intercesión de los santos, Dante llega a ver el misterio más íntimo de la fe cristiana. En la combinación figurada de tres círculos del mismo tamaño, pero de color respectivamente distinto, símbolo de la Trinidad, descubre de pronto «nuestra viva imagen», el rostro del Hijo del hombre encarnado:

> Cuando el círculo, en tu claridad envuelto,
> Que con el rayo de los otros dos brillaba,
> Sólo un momento contemplé,
> De su fondo surgió ante mí pintada
> Una efigie humana igual que él,
> Y cautivó del todo mis miradas.
> (Paraíso, XXXIII, 128-133).

Como indicación para la cuestión de la unidad de sentido de las proposiciones del credo, esto resulta tan sorprendente como para Dante, el cual, al término de su viaje por el más allá, no se tropieza con algo suprahumano, sino que se encuentra frente al rostro humano de Jesús. Realmente, se espera aquí más bien algo al estilo de una superfórmula, o como se dice hoy corrientemente, de una «fórmula concisa», a la cual poder reducir la multiplicidad de los artículos. Pero las respuestas de Dios son más amplias que las preguntas y que las expectativas del hombre en ellas expresadas. Sin embargo, jamás respondió a los anhelos de la humanidad de manera

más amplia y adecuada que en Jesucristo, su Hijo: «No perdonó a su propio Hijo», dice a este respecto la carta a los Romanos, «sino que le entregó por todos nosotros; ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (8,32). Ahora bien, referido a la cuestión inicial, esto significa que las diversas proposiciones de la fe están reunidas unitariamente, no por medio de una fórmula abstracta, sino por medio de una figura viva, a saber, aquel que es él mismo revelador y revelación del Padre. En cuanto revelador, nos ha traído el mensaje salvador de Dios; en cuanto revelación, es él la interpretación viva de lo que a través de él sabemos de Dios[79].

Esto rebasa de tal manera el marco de las expectativas normales, que se requiere una reflexión complementaria para poder captar enteramente la idea. Vamos a iniciarla preguntando en qué y por qué es Jesús propiamente el revelador de Dios. A esto responderíamos espontáneamente: por medio de su palabra. Mas, ¿por cuál de sus palabras: por su mensaje del reino de Dios, por las parábolas, por las bienaventuranzas e imperativos del sermón de la montaña, por las bendiciones de la última cena o por su grito al morir?[80]. Mas si no es posible dar una respuesta a ello, ¿acaso su silencio no es tan elocuente como su predicación? ¿Es que la hora en que apura hasta el fondo el cáliz de la pasión que se le ha destinado no se caracteriza por la observación muchas veces repetida: pero Jesús callaba? Y si hemos de tomar en cuenta ya su silencio, ¿qué decir de sus actos? ¿No reduce al silencio a sus odiosos enemigos que le acusan de inteligencia con el diablo con esta observación: «Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20)? Y si ya sus milagros entran en su misión de revelador de Dios, ¿no es esto cierto en mayor medida

[79] Sobre la conclusión del poema, R. Guardini, op. cit., pp. 126-138.

[80] Sobre el significado del silencio y del grito de Jesús al morir, cf. las reflexiones de mi libro sobre Jesús, *Der Helfer,* Munich 1973, pp. 205-217. Otras indicaciones en H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod,* Friburgo/Br. 1975, p. 146.

de su pasión? ¿Al decir que ha redimido al mundo por medio de su pasión y de su cruz, no se indica ya al mismo tiempo que en su pasión reveló el misterio de Dios más radicalmente que en cualquiera otra de sus acciones, y por tanto que, expresado en términos paulinos, precisamente como crucificado se convirtió en la «sabiduría de Dios»?

Si hay algo de cierto en estas preguntas, y nadie puede ponerlo en duda, Jesús es en la totalidad de su figura el revelador definitivo e insuperable de Dios. Y no lo es menos en la totalidad de su historia. Pues así como no se puede exponer su función reveladora en una sola palabra o en una acción única, tampoco se la puede describir en un solo estadio de su vida o incluso en una escena única de la historia de su vida. Dios hablaba siempre en él; en la sonrisa del niño, lo mismo que en el preguntar e inquirir del adolescente; en las tareas cotidianas de los «años ocultos», lo mismo que en su aparición para anunciar públicamente el reino de Dios; en los éxitos del taumaturgo, lo mismo que en las luchas con los enemigos que tanto le acosaban; en las alegrías del ser amado en todas partes, lo mismo que en los tormentos que le torturaron hasta la muerte[81]. Solamente un hecho llena el hecho de la revelación en un sentido más particular: la resurrección de Jesús, de la cual confiesa el único testigo que habló expresamente de su cristofanía. Pablo: «Cuando plugo al Señor revelar en mí a su Hijo» (Ga 1,15)[82]. Sin embargo, la resurrección, como dice Schelling, forma ya parte de una historia «superior», desde la cual brilla como un rayo[83]. Pero, a pesar de su resplandor, no resulta superflua en absoluto la luz comparativamente

[81] Sobre esto, las esclarecedoras consideraciones de la teología de la historia de Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, pp. 264-350 (trad. esp.: *El todo en el fragmento,* Ediciones Encuentro, Madrid 2008, pp. 250-329), así como el capítulo especulativo de mi obra *Glaubensvollzug*, Einsiedeln 1967, pp. 53-82.

[82] Más al respecto en el capítulo final de mi libro sobre Jesús, op. cit., pp. 226-234.

[83] *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart-Augsburg 1958. Conferencia 32.

más humilde que irradia la historia de la vida de Jesús. Más bien se funde con ella en aquella unidad de la revelación divina que Jesús trajo a la humanidad y que pudo ofrecerle porque él mismo la era.

Mas esto significa, inversamente, que los enunciados particulares de la profesión de fe confluyen desde Jesús hacia una unidad igualmente llena de vida y de significado. Por lo que atañe a los enunciados sobre la vida misma, comenzando por la afirmación «concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nacido de Santa María Virgen» hasta la confesión de su vuelta: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos», la conexión es manifiesta. Sólo hay que formularla expresamente para aquellos misterios que rebasan el contexto inmediato de la vida, por tanto para la confesión inicial sobre Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, así como para las afirmaciones finales sobre el Espíritu Santo, la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de los muertos y la vida eterna. Por lo que se refiere a la fe en Dios Padre, la demostración se deduce de que sólo a través de Jesús le conocemos. Lo que él confiesa exclamando jubilosamente: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27), esto lo realizó a lo largo de su vida, desterrando con toda su conducta la imagen de un Dios de terror e invocando con el tierno nombre de Padre a aquel ante quien la humanidad temblaba desde el principio. Por eso se interpreta certeramente la misión de su vida cuando se la hace consistir en procurarle a la humanidad una nueva relación con Dios y en descubrirle el secreto más íntimo de Dios, su corazón amoroso. Que desde este mundo de injusticia y de violencia podamos levantar nuestros ojos al «Padre de la misericordia y al Dios de toda consolación» (2 Cor 1,3), y que este conocimiento se compendie en la imagen del Dios trino, se lo debemos al mensaje de Jesús y a su actividad. Casi es más estrecha aún la relación

que guarda con lo que dicen las frases finales del credo. Sólo por él existe, transversal a las estructuras de la sociedad, la comunión de los santos y lo que la representa institucionalmente, la Iglesia. Y solamente a través de su muerte y de su resurrección tenemos la esperanza de la redención y de la vida del mundo futuro.

Sin embargo, la ayuda que ofrece a nuestra comprensión la visión final de la *Divina Comedia* no se agota enteramente con esto. Evidentemente, con el «rostro humano» que se le aparece allí a Dante se significa directamente el rostro de Jesucristo. Pero cuando se habla de «nuestra imagen», cada uno involuntariamente piensa en sí mismo. Por lo demás, está también en consonancia con esto la insinuación formulada por el concilio Vaticano I al que busca sinceramente la inteligencia de la fe. Él habló no sólo del nexo de los misterios, sino también de su relación con el fin último del hombre. Esto nos abre un aspecto de la fe enteramente nuevo, pero absolutamente actual y humano. Donde veíamos una ventana que nos permitía echar una mirada al «supramundo» de los misterios divinos, nos encontramos ahora ante un espejo en el cual nos descubrimos a nosotros mismos[84]. Pero, una vez más, Dios no se deja vencer. No se le puede dar nada, ni siquiera el don de la fe, sin recibir a cambio una sobreabundancia de bienes por su parte. El que cree, permanece, dice una sentencia del profeta Isaías, traducida en forma positiva (7,9). El que cree consigue en la entrega a Dios una nueva relación también a sí mismo.

La correspondencia de Dios no podía consistir en nada mejor que en esta ganancia de la posesión y la comprensión de sí mismo.

---

[84] De este aspecto se ocupó por primera vez mi artículo «Glauben unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt», en G. Teichtweier/W. Dreier, *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Würzburg 1971, pp. 267-283; sobre esto también el capítulo último de mi obra *Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung*, Munich y Friburgo/Br. 1971, pp. 135-140.

¡Y qué ganancia! Pues la imagen que nos devuelve el espejo del credo, deja detrás de sí con toda humildad el afán del hombre de instalarse en lo suprahumano. En el artículo sobre la acción creadora de Dios se nos recuerda que hemos salido de sus manos, y no, como les parece a menudo a algunos, que somos producto de fuerzas casuales que dominan ciegamente. En el artículo sobre la encarnación somos en cierto modo dados de nuevo a nosotros mismos, ya que Dios mismo se asocia a nosotros para ser nuestro y para atraernos a la comunión de vida con él. En las palabras sobre la pasión, el amor crucificado extiende sus brazos hacia nosotros, y en la confesión de la resurrección se nos abre de golpe la puerta de nuestro propio futuro. De esta manera la fe nos transmite una nueva confianza; la esperanza de que nuestra vida tiene un sentido que rebasa la coyuntura presente y de que vale la pena tomarla sobre sí cada día. El sentido unitario que se desprende del nexo de la multiplicidad de los misterios no se nos presenta como una realidad extraña; nos introduce dentro de sí. Comprendemos entonces que en los misterios divinos, en la medida en que superan nuestro grado de comprensión, estamos presentes y referidos nosotros.

Esto resulta tan sorprendente como adecuado. Sorprendente, porque allí donde se trata de la causa de Dios, de la revelación y de la aceptación de su verdad, lo que menos esperábamos era encontrarnos a nosotros mismos. Pero, igualmente, adecuado a nuestras expectativas más profundas; en efecto, hasta lo más grande nos deja fríos, si no nos llega alguno de sus destellos. Ahora bien, el credo gira precisamente en torno a la idea de que la grandeza de Dios se ha mostrado sobre todo en haber descendido del trono de su gloria para ser nuestro, para ser el Dios de los hombres. De esta forma, su verdad se vuelve hacia nosotros de una manera tan consoladora como asombrosa. Nos muestra su rostro, y descubrimos en él, como Dante al final de su viaje por el otro mundo, «nuestra imagen».

Según esto, los artículos de la fe están armonizados de una manera completamente distinta de lo que pensábamos al principio. No sólo son «en sí», sino también «para nosotros», en cuanto que, a pesar de toda la divinidad, se refieren a nosotros y en el lenguaje de los misterios eternos anuncian lo que somos o lo que podríamos ser. Creer, visto en este reflejo del camino salvífico divino, es un movimiento infinito, en el cual caminamos incesantemente hacia Dios y nos instalamos continuamente en nosotros mismos. Por eso en la fe alcanzamos también aquella estabilidad integrada por confianza en Dios y seguridad propia, que nos ayuda con más seguridad que cualquiera otra certeza a hacer frente a las luchas de la vida y a superar la angustia vital.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás-Madrid
ISBN: 978-84-9920-021-7
Depósito Legal: M-5224-2010
Printed in Spain

En los tiempos convulsos del Postconcilio, una radio alemana invitó a catorce teólogos para comentar los artículos del Credo, destacando más allá de las modas teológicas el elemento permanente del patrimonio de la fe, radicando tales afirmaciones en los acontecimientos que narran los Evangelios y subrayando su significado para el individuo y para la comunidad. Muchos de aquellos hombres son hoy considerados los mayores teólogos del siglo XX, y algunos de ellos (destacadamente Joseph Ratzinger, actual Benedicto XVI) han sido llamados a servir a la Iglesia universal.

Aquellas intervenciones han dado lugar a un libro de plena vigencia para comprender nuestra fe, escrito con espíritu divulgativo por los mayores especialistas.

«No sólo siguen siendo válidos los motivos que llevaron a la preparación de este libro, sino que resultan cada vez más actuales. Sigue siendo urgente expresar en lenguaje actualizado y hacer accesible a todos el contenido de la fe cristiana, y más en una época en que crece rápidamente su desconocimiento y en que múltiples presentaciones, apoyadas en la fuerza de grandes medios de comunicación, distorsionan la imagen de Cristo y de la Iglesia a los ojos del gran público. Y, por otra parte, se hace necesario hoy día justificar incluso el acto del hombre creyente, la rotunda afirmación de la propia persona y de las propias convicciones profundas implicada en las breves palabras 'yo creo'».

(Del *Prólogo* de Mons. Alfonso Carrasco Rouco)

ISBN: 978-84-9920-021-7

9 788499 200217

Visite el foro de este libro en
www.ediciones-encuentro.es

ENCUENTRO

RELIGIÓN